سالم القمودي

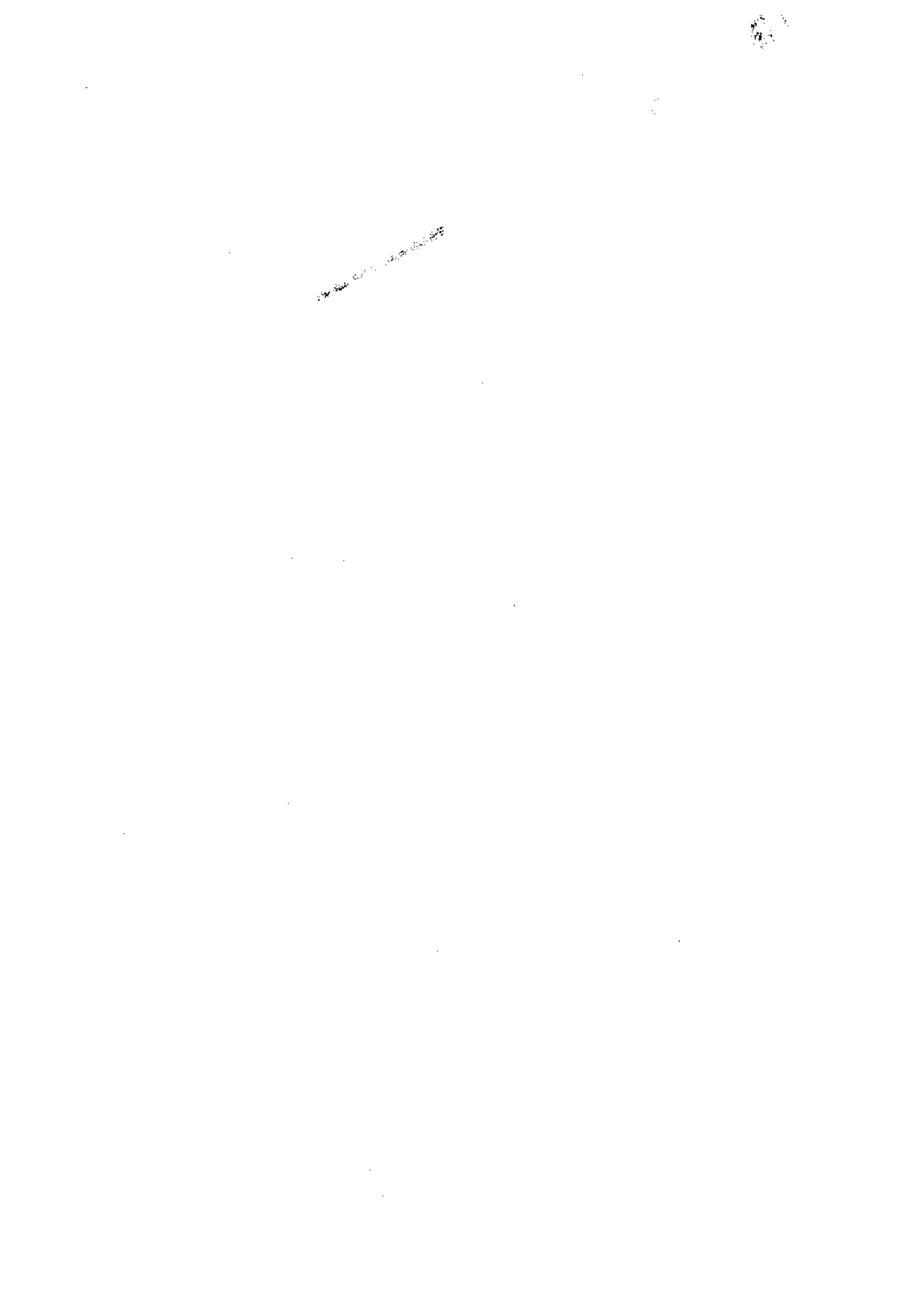
قيام الحكم الإسلامي

من الحقّ المجرّد إلى الإلزام الديمقراطي



قيام الحكم الإسلامي

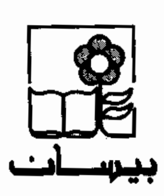
من الحق المجرد إلى الإلزام الديمقراطي



سالم القمودي

قيام الحكم الإسلامي

من الحق المجرد إلى الإلزام الديمقراطي


بيسان

- اسم الكتاب: قيام الحكم الإسلامي من الحق المجرد إلى الإلزام الديمقراطي
- المـــــؤلف: سالم القمودي
- الطبعة الأولى: أيلول (سبتمبر) 2011م
- رقم الإيداع الدولي: ISBN: 978 - 9953 - 448 - 62 - 6

- جميع الحقوق محفوظة © بيسان للنشر والتوزيع والإعلام

- لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب أو اختزان مادته بطريقة الاسترجاع، أو نقله، على أي نحو، أو بأي طريقة سواء أكانت «الكترونية» أم «ميكانيكية»، أم بالتصوير، أم بالتسجيل أم خلاف ذلك. إلاّ بموافقة كتابية من الناشر ومقدماً.

- الناشر: بيسان للنشر والتوزيع والإعلام

ص. ب: 5261 ـ 13 بيروت ـ لبنان

تلفاكس: 00961 1 351291

E-mail: info@bissan_bookshop.com

Website: www.bissan_bookshop.com

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ . . . وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ . . . ﴾

صدق الله العظيم

من الآية 49 من سورة المائدة



تقديم

قيام الحكم الإسلامي الأصيل، وبناء الدولة الإسلامية المعاصرة ذات الآليات السياسية المعاصرة في مجتمع من المجتمعات الإسلامية، أو في قطر من الأقطار الإسلامية، أو في مجموعة أقطار إسلامية، ليس في حقيقته حلماً بعيد المنال. أو أملاً من الآمال التي لا يرجى تحققها:

- إذا ما تخلص المسلمون من الخوف... الخوف من أنفسهم... الخوف من المسلمين الذين يريدون أن تحكم الحقيقة الدينية مجتمعاتهم الإسلامية...
- إذا ما تخلص المسلمون من الوهم الذي يزرعه فيهم الآخرون من غير المسلمين... الوهم الذي ينسجه هؤلاء حول مقاصد الإسلاميين وأهدافهم وغاياتهم، وهو الوهم الذي تزيده الممارسات الخاطئة لبعض المسلمين قوةً وتأثيراً في المسلمين، فيبتعدون عنهم، إما خوفاً منهم، أو استنكاراً لما يقومون به، أو مراعاة أو استجابة لما يطلبه الغير منهم...
- إذا ما تخلص المسلمون من الوهن الذي يسري في أنفسهم

فيضعفها ويشل حركتها، ويطمس كل ضوء يشع... كل أمل... كل رجاء...

حتى استأيست الأنفس، وانقسم المسلمون:

- فتحول بعضهم إلى علمانيين يبحثون عن الهدى في غير محله، أو في غير موضعه. وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً، فضاقت عنهم علمانيتهم، فلم يصلوا إلى شيء، ولم يتحقق لهم في واقعهم نجاح يذكر.
- وتحول بعضهم الآخر ممن استطاع منهم أن يصل إلى السلطة إلى استبداديين، استغلالاً منهم لضعف المسلمين وعدم قدرتهم على مواجهة أنفسهم، ومواجهة أدوات الحكم التي تحكمهم، والتي هي أضعف منهم، لتتخذ هذه الأدوات من الاستبداد ـ لذلك السبب ـ قوة تحمي بها كراسيها، وتحفظ بها شرعيتها، فتحكم هذه الأدوات باسم الإسلام وليس بأحكام الإسلام. وتستغل الدين، وتتخذ منه شعاراً لأعمالها وأقوالها، وتقرب منها كل من يساعدها في ذلك من أهل الإختصاص.
- وتحول آخرون إلى متطرفين يتخذون من الشطط والغلو منهجاً وسبيلاً، ومن العنف كيفية وأسلوباً للرد على ما يقوم به هؤلاء وهؤلاء، ظناً منهم أنهم بهذا المسعى سيعيدون الأمر إلى أصله، ويعود أولئك وهؤلاء إلى صوابهم، دون تبصر منهم (من أهل التطرف والعنف)، ودون إدراك لما يؤدي إليه ذلك من تشظي وتفرق وانقسام داخل الأمة، بين الأفراد والجماعات. لأنهم هم أنفسهم ينحرفون، بذلك، عن الصواب. ليختلط، بعد ذلك، الأمر على الناس، ويزيد الآخرون ـ من غير المسلمين ـ هذا

الأمر ناراً وسعيراً... فتكون الفتنة، ويكون التطرف والعنف، ويكون الاقتتال بين مسلمين ومسلمين. ولينكفىء الجميع ـ بعد ذلك ـ على ذواتهم، وليهرب الجميع إلى الوراء، وليفقد الجميع الأمل في التغيير... في الإصلاح... في بناء دولة إسلامية قوية ذات هيبة وعزة ومنعة.

غير أن الأمل لا يرحل بعيداً، بل سرعان ما يعاودنا الحنين إليه، فنتمسك به من جديد ليجعلنا نبصر غير ما كنا نبصر، ونرى غير ما كنا نرى، ليتغير القول ويتغير الفعل من اليأس إلى الرجاء. بعد أن ندرك جميعاً أن هذا الأمر ـ في هذا العصر بالذات ـ لا يتم من خلال التطرف والعنف، ولا يتم بالاقتتال بين الإخوة. وإنما يتم ذلك من خلال العمل الجاد الذي يتأسس على النية والقصد... على الرغبة الصادقة... على الإرادات المشتركة:

بدءاً من إرادات الأفراد والجماعات، إذا ما كانت هذه الإرادات حرة عاملة فاعلة، وليست مستسلمة خانعة.... إلى إرادات المؤسسات السياسية الفاعلة إذا ما كانت هذه المؤسسات تملك حق القول والفعل الذي يحقق إراداتها... إلى إرادات السلطات القائمة، إذا ما تخلصت هذه السلطات من الأنانية وحب الذات، ومن حب الكراسي والصولجانات... إلى إرادات الشعوب والمجتمعات الإسلامية إذا ما أدركت هذه الشعوب التحديات الكبرى التي تواجهها الآن، والتي ستواجهها في مستقبل أيامها.

ولن يتحقق ذلك، ولن يؤتي كل ذلك ثماره إلا إذا ما تحقق العدل بين الأفراد والجماعات السياسية في المجتمع الواحد... إلا إذا ما تمتع الإسلاميون بحقهم المجرد في العمل السياسي السلمي

وفي الممارسة السياسية السلمية مثلهم كمثل غيرهم... إلا إذا ما تمتع الإسلاميون بما يلزم غيرهم (ديمقراطيّاً) أن يعترف لهم بالحق السياسي الديمقراطي في أن ينظموا أنفسهم وأن يعملوا من أجل تحقيق طموحاتهم السياسية ما دام ذلك يتم وفقاً لمعايير سلمية ديمقراطية... إلا إذا ما تمتعت التنظيمات السياسية الإسلامية السلمية بحقها في الترشح والانتخاب، وفي الفوز والنجاح، إذا ما وصلت إلى ذلك الفوز والنجاح من خلال صناديق الاقتراع.

ولن يؤتي ذلك ثماره إلا إذا ما تحول ذلك كله إلى تقاليد سياسية ديمقراطية، وإلى نظم قانونية اجتماعية، وإلى اعتراف متبادل بين جميع الأحزاب والتنظيمات والسلطات التي تحكم أو تدير شؤون المجتمعات الإسلامية. كحق مجرد، ابتداءً، للإسلاميين ولغيرهم من الجماعات السياسية في المجتمع الواحد، وكإلزام ديمقراطي كذلك، يفرضه مبدأ الديمقراطية، كمبدأ معترف به من قبل الجميع، وينبغي لذلك السبب، أن يتمتع به الجميع.

ولكي نبدأ الخطوات الأولى نحو ذلك، علينا أن نتوجه جميعاً، كمسلمين، نحو البناء الفكري السياسي الإسلامي المحايد للدولة الإسلامية المعاصرة، ولكيفيات قيام الحكم الإسلامي الأصيل. حتى يتحول ذلك إلى فعل وعمل في الواقع السياسي الاجتماعي وهو البناء الذي ينبغي أن يتأسس على:

- صوغ نظرية إسلامية معاصرة للحكم والسياسة[1] في مختلف

---

(1) انظر: سالم القمودي ـ من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة ـ مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت ـ 2009.

مجالات الحياة السياسية الاقتصادية الاجتماعية، تنطلق من الحقيقة الدينية الخالصة، وتستند إليها وتستأنس بها، وتؤسس لنظام الحكم في الدولة الإسلامية المعاصرة، من حيث مضمونه الديني الأخلاقي الثقافي الاجتماعي الذي ينبغي تحققه في الواقع، ومن حيث آلياته وأدواته التي ينبغي أن تواكب العصر... وأن تواكب تطور الفكر السياسي وتطور مناهجه ووسائله وطرائقه، وتطور أدوات الممارسة السياسية.

على أن يكون ذلك من خلال البحث عن الحقيقة... الحقيقة الخالصة المحايدة، وليس من خلال البحث فيما هو سائد فقط من أفكار وقضايا ونظريات، ومن أنظمة وتجارب ومن أدوات وآليات سياسية. لأن ما هو سائد فيه من الحقيقة شيء، وفيه من غير الحقيقة الشيء الكثير. لأن ما هو سائد، غالباً ما يشكل مزيجاً من الحقيقة، من جهة، ومما هو سائد من غيرها، من جهة أخرى. وهو ما يجب أن يفحص وأن يتم التدقيق فيه.. سواء أكان ذلك مما هو من التراث أم كان ذلك مما هو حديث معاصر.

- الأصول الحقيقية للحكم في الإسلام، التي هي أحكام الإسلام الخالصة، ومقاصد الإسلام الكبرى وغاياته العظمى ومراميه في سعتها وشمولها ويسرها وتسامحها، وحسن اعتبارها للإنسان وتكريمه وحفظه في نفسه وماله وحريته وكرامته، التي تستنبط من حقيقة الإسلام الخالصة، وليس من الإجتهادات الخاصة بزيد أو بعمرو من الناس دون غيره، في عصر من العصور. والأحكام والمقاصد التي تجعل من المجتمع المسلم مجتمعاً مسلماً، ومن

الدولة الإسلامية دولة لمجتمع مسلم. فتتميز بمضمونها الديني الأخلاقي الثقافي الاجتماعي عن غيرها من الدول الأخرى غير الإسلامية.

- البحث في كيفيات تطبيق أحكام الإسلام ومقاصده على أرض الواقع من خلال ما يتم تأسيسه لذلك من وسائل وآليات قانونية سياسية اجتماعية. حتى يتم الانتقال الحقيقي من الحكم باسم الإسلام إلى الحكم بأحكام الإسلام وبمنهاج الإسلام.

- التأسيس المعاصر للآليات أو الأدوات التي يقوم عليها بناء الدولة كمؤسسات وهياكل وأبنية وتراكيب سياسية معاصرة، والنظر إليها كآليات وأدوات متغيرة بتغير وتطور الفكر السياسي وتغير وتطور طرق الممارسة السياسية من عصر إلى عصر. لأنها من الآلية وليست من المضمون الديني الأخلاقي الاجتماعي للدولة. حتى يكون هذا الحكم حكماً معاصراً في آلياته وأدواته ووسائله أصيلاً في مضمونه الديني الأخلاقي الاجتماعي.

- الإعتراف بالحق المجرد لجماعات المسلمين أو للإسلاميين في تنظيم أنفسهم في منابر وتشكيلات وتنظيمات سياسية سلمية ديمقراطية معترف بها، مثلهم كمثل غيرهم من الجماعات السياسية في المجتمع الواحد. وهو ما يرفع الغبن عن هذه الجماعات، ويهيء لها فرص المشاركة في العمل السياسي السلمي الديمقراطي كغيرها من الجماعات. والسماح للتنظيمات والتشكيلات السياسية الإسلامية بالترشح في الانتخابات والإعتراف بالإلزام الديمقراطي الذي يترتب على فوز هذه التنظيمات، إذا ما تم ذلك من خلال

الكيفيات السلمية الديمقراطية المناسبة، أي في حال فوزها في أي انتخابات محلية أو برلمانية أو غيرها، وعدم التصادم معها أو إبعادها أو إقصائها أو منعها من ممارسة حقها المجرد في الترشح والانتخاب أسوة بغيرها من الأحزاب والجماعات والجبهات السياسية الأخرى في المجتمعات الإسلامية. إذا ما كان ذلك يتم على نحو سلمي ديمقراطي ومن خلال آليات ومؤسسات سياسية ديمقراطية، يتفق عليها الجميع، ويعترف بها الجميع.

- استقلال المؤسسات الدينية وضمان حيادها وعدم انحيازها للسلطة السياسية أو لجماعة من الجماعات، أو لمذهب من المذاهب، أو لطائفة من الطوائف في المجتمع، وإعادة بنائها على مقتضى أحكام الإسلام وليس على مقتضى ثقافة السلطة وأيديولوجيتها ونواياها وطموحها الذي يهدف إلى الاستبداد والاحتكار خاصة على المستوى السياسي الإعلامي الاجتماعي، أو الذي يهدف إلى توظيف الدين واستغلاله لتحقيق تلك الطموحات.

- حرية الاجتهاد واستقلال المجتهدين من مفكرين وفقهاء وعلماء عن أي سيطرة سياسية أو طائفية أو مذهبية. حتى يتواصل الاجتهاد ولا يقف عند حد معين أو مكان معين أو عند عصر من العصور.

- الحرص على أن لا يتحول الإسلام... الدين العظيم... إلى إسلام سياسي... أو إلى مجرد مشروع سياسي، يقوده إغواء السلطة، وشهوة الحكم... حتى لا يتحول إلى إغراء سلطوي يتذرع بتطبيق أحكام الإسلام، وهو في الحقيقة يقوم على

الاستخدام السياسي للإسلام، ليحكم، بعد ذلك، باسم الإسلام وليس بأحكام الإسلام.

نعم، ينبغي أن يتوجه العمل نحو هذه الخطوات وأن يتواصل دون توقف حتى لا تهدر الطاقات وتهلك الأنفس والأموال، وحتى لا يستمر ما نحن فيه من غلو وتطرف نتيجة ما يمارس من إقصاء وإبعاد وحرمان للأحزاب والتنظيمات الإسلامية السياسية السلمية من حقها المجرد في المشاركة في العمل السياسي أو في الترشح والانتخاب أو في الوصول إلى أي مكانة سياسية من خلال صناديق الاقتراع... أي من خلال الكيفيات الديمقراطية السلمية التي ينبغي أن يعترف بها الجميع كحق للجميع... كحق لهذه التنظيمات، مثلما هي حق لغيرها من الجماعات السياسية الأخرى والأحزاب الأخرى في المجتمع، وهو الحق الذي ينكره العلمانيون وتهمله السلطات الحاكمة بل تقف في وجهه بكل قوة من خلال استبدادها وطغيانها على ما عداها من الأحزاب السياسية والمؤسسات والهيئات الشعبية الجماهيرية، ومن خلال تشجيع هذه السلطات وغيرها للتيارات العلمانية التي تعمل جاهدة من أجل إقصاء كل ما هو إسلامي وتشتيته وبعثرته، وإظهاره على غير ما هو عليه.

أما أن نبقى في قوالبنا، وأن نستمر في جمودنا وانكفائنا على ذواتنا نجتر الماضي، ونعيد تكرار أقوال وآراء من سبقنا دون أن نبني عليها، أو أن ننطلق منها لبناء واقعنا الجديد المعاصر، أو أن نستمر في ممارسة الإقصاء والإبعاد لكل ما هو إسلامي، فإن هذا لا يقودنا إلا إلى مزيد من الجمود ومن التكرار ومن التقوقع والانكفاء على الذات،

أو إلى مزيد من التطرف والعنف والاقتتال بين المسلمين بعضهم بعضا.

ونحن عندما نتكلم عن قيام الحكم الإسلامي فإننا لا نعني غير الحكم الإسلامي الأصيل، الذي يحكم بأحكام الإسلام وليس باسم الإسلام، أو نيابة عنه، فيحقق السواء النفسي الاجتماعي للمسلم في مجتمعه، ويحقق الانتظام السلمي في المجتمع، ويهيئ فرص التقدم والازدهار بما يوفره من عدل ومن مساواة ومن شورى ومن طمأنينة ومن تضامن وتكافل بين المسلمين. ولا نعني قيام الحكم الديني الذي يحكم باسم الدين أو نيابة عنه... بل أن تحكم الحقيقة الدينية الخالصة المجتمع المسلم، وليس التطرف أو الغلو الذي يحكم باسم الحقيقة الدينية وهو بعيد عنها بما يمارسه من شطط ومن غلو ومن تطرف وعنف.

ونحن عندما نتكلم عن الحكم الإسلامي لا نعني أن كل الحكومات الإسلامية الحالية هي حكومات غير إسلامية، أو أن أهلها غير مسلمين. أو أن صيغ أو أنماط الحكم القائمة في المجتمعات الإسلامية هي صيغ أو أنماط غير إسلامية، على نحو مطلق. ولكن نعني أن هناك ما ينقص هذه الحكومات، أو أن هناك ما عليها إكماله أو القيام به من الواجبات التي تجعل منها حكومات إسلامية لمجتمعات إسلامية، وهو أن تحكم بأحكام الإسلام، وأن تجعل من الحقيقة الإسلامية حقيقة حاكمة للحياة العامة كلها، وللشأن العام كله في المجتمع المسلم الذي تحكمه.

أي أن منها ما يمكن أن يوصف بأنه حكم إسلامي إسماً ومعنىً

ولكن... بقدر. ومنه ما يمكن أن يطلق عليه لفظ (حكم إسلامي)، إسماً دون معنى. ومنها ما لا يمكن أن يكون حكماً إسلامياً بأيّ اسم وبأي معنى. أى أن منها ما يقترب بقدر، ومنها ما يبتعد عن أن يكون حكماً إسلاميّاً بأي معنى وبأيّ قدر.

وعندما نتكلم عن الحكم الإسلامي لا نعني أن يصل أهل التطرف والعنف إلى الحكم ليمارسوا الحكم باسم الدين ونيابة عنه، ولكن نعني أن يصل الإسلاميون المنضوون في تنظيمات وتشكيلات وجبهات سياسية سلمية ديمقراطية في المجتمعات الإسلامية إلى الحكم، أو أن يسمح لهم أن يصلوا إلى الحكم إذا ما فازوا في الانتخابات وتحصلوا على ما يؤهلهم لذلك ديمقراطيّاً، وهذا حق مجرد وإلزام ديمقراطي ينبغي أن يتمتعوا به كما يتمتع به غيرهم في المجتمع نفسه.

ونحن عندما نتكلم عن ضرورة قيام الحكم الإسلامي لا نعني أن تقوم الآن وفوراً حكومة إسلامية واحدة، أو دولة إسلامية واحدة... ذلك شأن عظيم تحيط به أعباء ثقيلة ومسؤوليات جسيمة قد لا يقدر جيل واحد أو جيلين أو أكثر على القيام بها، في غياب دولة رائدة وقائدة وعاملة على ذلك، ومن أجله. وفي ظل تشتت وتشظي وتفرق وتمذهب وتحزب وتشيع في الدين يزيد من حدة التفرق والتمذهب، وفي ظل وضع دولي مترابط ومتداخل ومتشابك إلى درجة قد يصعب معها اتحاد أو وحدة بلدين معاً، دون أن تكون لتلك الظروف الدولية اشتراطاتها السياسية أو الاقتصادية أو الأمنية أو العسكرية أو غيرها، مما يؤثر قليلاً أو كثيراً على مصير هاتين الدولتين. فكيف إذا كان ذلك بين دول إسلامية متعددة؟!

فإذا ما أضفنا إلى ذلك أن لكل بلد خصوصيته التاريخية السياسية الاجتماعية التي تؤثر قليلاً أو كثيراً في أنماط الحكم وطرائق ممارسة السلطة في ذلك البلد. مما يجعل من ذلك شأناً سياسياً اجتماعياً قد يختلف من مجتمع إلى مجتمع آخر، ومن بلد إلى بلد آخر، ليس في المضمون الديني الأخلاقي الاجتماعي الذي يتبناه المجتمع المسلم في ذلك البلد، وتقوم عليه الدولة، إنما في أنماط السلطة وأدواتها، وفي الكيفيات التي تمارس من خلالها السلطة في المجتمع، أدركنا مدى الحاجة إلى معرفة ما بالواقع معرفة صحيحة والانطلاق منه بعد ذلك نحو الإصلاح أو التغيير، أو نحو بناء الدولة الإسلامية الواحدة.

ولذلك، فإن الدعوة إلى قيام حكم إسلامي معاصر، أو بناء دولة إسلامية معاصرة في هذا العصر الراهن لا نعني بها الدعوة إلى قيام حكم سياسي واحد، أو سلطة واحدة لكل المجتمعات الإسلامية، أو بناء دولة إسلامية واحدة تجمع كل الدويلات الإسلامية القائمة الآن المتعددة المختلفة بأسمائها وشعوبها وسلطاتها وحكوماتها وخصوصياتها التاريخية الاجتماعية...

نعم، لا نعني قيام سلطة واحدة، أو دولة واحدة (الآن وفوراً)، لكل المجتمعات الإسلامية أو لكل الدول الإسلامية. ذلك يدخلنا في دائرة الغايات الكبرى... دائرة ما نطمح إليه، وما ينبغي أن نعمل من أجله على المدى البعيد، كاستراتيجية عليا للمسلمين في كل مكان من العالم، وفي كل دولة إسلامية، وفي كل مجتمع مسلم.

وإذا ما حاولنا أن نفعل ذلك الآن نكون قد تجاوزنا ما بالواقع، وما هو قائم دون أن ننطلق منه، أو أن نصلحه، أو أن نغيره ليكون

أساساً سليماً صحيحاً ننطلق منه إلى ذلك الأمل، وإذا ما تجاوزنا الواقع على هذا النحو، نكون بذلك قد تجاوزنا ما هو واقعي عملي... ما هو أساسي... نكون قد تجاوزنا الخطوات الأولى نحو بناء الدولة الإسلامية المعاصرة، دون أن نقوم بما تتطلبه هذه الخطوات الأولى من فعل وعمل.

لذلك علينا القيام بما يجب علينا عمله، كأفراد وجماعات، وكشعوب ومجتمعات، وكدول وحكومات. حتى يتحقق ذلك في مستقبل الأيام من خلال وحدة واحدة، أو من خلال وحدات أو اتحادات أو ولايات اتحادية إسلامية، أو جمهوريات إسلامية، أو من خلال غير ذلك من أنماط التقارب وأشكال الوحدة والاتحاد بين الشعوب والمجتمعات.

والحمد لله رب العالمين...

سالم القمودي

2011

القسم الأول

في ضرورة الحكم الإسلامي



الجزء الأول

بؤس العلمانية في المجتمعات الإسلامية



الفصل الأول

دلالات خاصة

1 ـ شروط تاريخية

العلمانية مفهوم غربي من حيث النشأة التاريخية، ومن حيث القبول به كحل سياسي اجتماعي، بل أخلاقي أيضاً للمجتمعات الغربية، بسبب ما عانته تلك المجتمعات من سيطرة للكنيسة والباباوات، ومن استبداد أمراء الإقطاع المتحالفين مع الكنيسة وطغيانهم على الناس وسلبهم أموالهم وممتلكاتهم وأرواحهم كذلك.

وهو مفهوم بدأ بفصل الدين عن السياسة أو فصل الكنيسة عن السياسة على نحو أدق، ثم تحول بعد ذلك، أو تطور ليشمل فصل الدين عن كل مجالات الحياة الأخرى، وعن نظم المجتمع السياسية الاقتصادية الاجتماعية، بما في ذلك فصل القيم والمعايير الأخلاقية الاجتماعية عن الدين، مما يعني فصل الدين عن التأثير في حياة الناس، وفي مسلكهم، وفي تصرفاتهم وممارساتهم.

وقد ساهمت في تكوّن أو تشكل هذا المفهوم شروط تاريخية دينية فلسفية سياسية إجتماعية متعددة، جعلت منه مفهوماً غربياً

بامتياز، نشأ وترعرع في الغرب، حيث وجد التربة المناسبة للنمو والانتشار، ومن أهم هذه الشروط التي شكلت أساساً لقيام العلمانية في المجتمعات الغربية:

- رفض الناس لسيطرة الكنيسة على الشؤون الدنيوية، ومحاولاتها للهيمنة على الحياة العامة وإخضاعها لمصالحها وأهوائها، وتحالف الباباوات مع أمراء الإقطاع وتدخلهم السافر في شؤون الحكم والسياسة. مما استلزم مواجهة الكنيسة ومنعها من التدخل في شؤون الدولة من خلال الفصل بين الكنيسة والسياسة، أو بين الدين والدولة، وهو ما يعرف بالصراع بين السلطة الزمنية وسلطة الكنيسة.

- الحروب الدينية المتعددة التي نشأت نتيجة الصراع الديني وانقسام الكنيسة على ذاتها إلى كنيسة كاثوليكية وكنيسة بروتستانتية، وظهور محاكم التفتيش، وما نتج عن ذلك من ضحايا ومن مظالم، بل ومن إبادة جماعية وحروب ضد الإنسانية... إلخ.، عاشتها أوروبا في ظل الحروب الدينية.

- طغيان العقل الفلسفي ومحاولته الاستقلال عن أي سيطرة أخرى غير سيطرة ذاته كعقل، وبالتالي رفض الاعتراف بأي مصادر أخرى للمعرفة غير العقل ذاته.

- الانبهار بالعلم وبالتقدم العلمي وبما أدى إليه العلم من اختراعات واكتشافات... إلخ.، في ذلك الوقت. مما كان له الأثر الكبير في تغيير ذهنية الناس وتوجيههم نحو المنهج العلمي في البحوث والتطبيقات العلمية، ونحو الموضوعية المنطقية في البحث

والدراسة، وفي توجيههم نحو الحرية... حرية الفكر... حرية البحث... الحرية السياسية... الاقتصادية... الاجتماعية إلخ. مما ساعد الناس على الجهر بالرأي، وعلى اتخاذ مواقف جادة مما كان يجري من حركة صراع ديني سياسي بين الكنيسة وبين الدولة، من جهة، وبين أهل الفكر والرأي وبين الكنيسة، من جهة أخرى.

- تحريف المسيحية قبل ذلك مما أدخل فيها الأساطير والخرافات، وهو «ما جعل مفكري الغرب وفلاسفته يتعدون عن النصوص الدينية التوراتية والإنجيلية، ولا يتواصلون معها في بحوثهم ودراستهم، ولا ينطلقون منها، ولا يعودون إليها، بل هم يجعلون الفلسفة نداً لهذه النصوص، بل عوضاً عنها، فيحلونها محل النصوص، فتأخذ هذه الفلسفة دور هذه النصوص الدينية، وتؤدي وظيفتها في قيادة الحياة العامة في المجتمع»[1]. وهو ما دفع الغرب إلى السير على هذا النحو الذي سار عليه في العلاقة بين العقل والدين حتى وصل إلى هذا الانفصال المريع بين الدين والدنيا... بين الدين والحياة العامة بما فيها من نظم سياسية ثقافية اجتماعية.

وهو ما أضفى على مفهوم العلمانية دلالة خاصة جعلت منه مفهوماً خاصاً بالبيئة التي نشأ فيها وبممارسات الكنيسة والباباوات وأمراء الإقطاع، وكذلك بالفصل بين الدين والدولة، بل بين الدين والشأن العام كله.

وهو ما جعل كذلك من هذه الشروط التاريخية شروطاً خاصة

(1) سالم القمودي ـ الإسلام كمجاوز للحداثة ولما بعد الحداثة ـ ص 76.

بالغرب أو بالمجتمعات الغربية وحدها دون غيرها. ولا يمكن ـ لذلك السبب ـ احتساب تلك الظروف ظروفاً عامة لمجتمعات أخرى أو لبلدان أخرى غير غربية أو غير أوروبية أو غير مسيحية، بحيث يمكن أن تذهب تلك الظروف بالعلمانية بعيداً عن الغرب وعن بيئة الغرب وثقافته، وأن يتوقع لها النجاح في تلك البيئات الأخرى والمجتمعات الأخرى.

لأن العلمانية إنما جاءت لمعالجة صراعات دينية أخلاقية اجتماعية خاصة بالغرب المسيحي دون غيره، ولذلك فهي تصلح للغرب وللمجتمعات الغربية لاستكمال ما بدأته هناك، ولا تصلح لمجتمعات أخرى وبلدان أخرى لم تتعرض لذلك النوع من الصراع الديني الاجتماعي ولم تمر بتلك الظروف التي مر بها الغرب المسيحي.

2 ـ فلسفة غربية وليست آلية

ولم يكن ظهور مفهوم العلمانية مجرد ظهور لآلية فكرية سياسية اجتماعية لحل مشكلة الصراعات الدينية والسياسية والاجتماعية في الغرب في عصر من عصور التاريخ الأوروبي التي اتسمت بشدة الصراعات الدينية بين الكنيسة وأمراء الإقطاع والباباوات، من جهة، وبين أهل السياسة وأهل الفكر من جهة أخرى. بل إن ذلك الحل هو نفسه ـ من جهة أخرى ـ ما جعل العلمانية تتحول، بعد ذلك، من آلية سياسية أو اجتماعية إلى أيديولوجيا، بل إلى فلسفة سياسية أخلاقية اجتماعية، للمجتمعات الأوروبية التي ظهر فيها هذا المفهوم وتطور على هذا النحو الذي هو عليه اليوم في المجتمعات الغربية... فلسفة

سياسية أخلاقية اجتماعية تأسست على حركة سياسية اجتماعية أيديولوجية تبحث في إبعاد الدين عن الدولة أو عن الحياة العامة أو عن الشأن العام، وإعادة تنظيم المجتمع وفق كيفيات وضعية لا تعترف بدور للدين في الحياة العامة أو بتأثيره في بنية المجتمع الثقافية الاجتماعية، لينبثق من خلال ذلك مفهوم العلمنة الذي يهدف إلى تحقيق مقاصد العلمانية وكيفيات بنائها للدولة الحديثة، من خلال العمل على فصل الدين عن الدولة، وإعادة بناء النظام الاجتماعي والسلطة السياسية وفق كيفيات علمانية وضعية، لا علاقة لها بالدين لا من قريب، ولا من بعيد.

حيث «ارتكز المفهوم في سياق تطوره الفكري إلى قاعدة فلسفية كبيرة هي قاعدة المعتقد الليبرالي، هذه القاعدة التي تسلم بأولوية الإنسان الفرد في الوجود، كما تسلم بالقيمة المطلقة للحرية وتعتقد بالأهمية اللانهائية لقدرات العقل الإنساني»[1].

فهي إذاً فلسفة... رؤية فكرية وليست مجرد آلية... ليست مجرد منهج، لأن المنهج كيفيات لتطبيق أفكار وقضايا، بينما العلمانية هي أفكار وقضايا تستبعد أفكاراً وقضايا أخرى، إما لتحل محلها، أو لتبعدها عن ساحة الفعل والعمل... أي هي فلسفة سياسية أخلاقية اجتماعية تبعد الدين عن التأثير في الدنيا، أي تبعد الدين عن قيادة الحياة العامة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وتضع للناس أنظمة وأطراً سياسية أخلاقية اجتماعية بعيداً عن أحكام الدين وعن أوامره

(1) كمال عبد اللطيف ـ التفكير في العلمانية ـ ص53 ـ دار رؤية ـ القاهرة 2007.

ونواهيه وعما يرسمه من أخلاق وما يبينه من قواعد للمعاملات بين الأفراد والجماعات. فلسفة نشأت وترعرعت في الغرب في ظروف تاريخية اجتماعية ثقافية خاصة بالغرب وحده وفي ظروف دينية يغلب عليها التحريف والتبديل والتغيير والتزييف، حيث لم يكن الدين يمثل وحي الله الخالص، وفي ظروف سياسية تتحكم فيها الكنيسة والباباوات وأمراء الإقطاع، ووجد هذا المفهوم هناك التربة الصالحة لنموه وانتشاره في الوسط الثقافي الغربي، لأنه وسط مهيأ لذلك من الناحية التاريخية الثقافية الاجتماعية. حيث انصرف الناس إلى الاهتمام بالدنيا دون الآخرة، بل بالدنيا وحدها، وبما حققه الإنسان فيها من إنجازات بشرية شكلت إبهاراً للناس في ذلك الوقت فصرفهم ذلك عن الدين وعن الآخرة.

إذ «رغم أن نظريات العلمنة تتأسس على مقولة رئيسية هي فصل الدين عن مؤسسات الحكم (الزمني)، إلا أن هذا في حقيقة الأمر ليس إلا عنصر من بين عناصر كثيرة تنادي بها المنظومات العلمانية، فعملية الفصل بين الدين والسياسة تعد جزءاً من ظاهرة أعم وأشمل تتمثل في إبعاد الدين عن الحياة العامة وعن مختلف المؤسسات الاجتماعية»[1].

وإذا ما كان عبد الوهاب المسيري يجزئ العلمانية إلى جزأين أساسيين: علمانية جزئية تهدف إلى فصل الدين عن الدولة، وعلمانية

(1) رفيق عبد السلام ـ في العلمانية والدين والديمقراطية ـ ص25 ـ الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت ـ مركز الجزيرة للدراسات ـ قطر 2008.

شاملة تهدف إلى فصل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن الحياة العامة والخاصة معاً، ويعرف الأولى بأنها:

«رؤية جزئية للواقع (برجماتية ـ إجرائية) لا تتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية (المعرفية)، ومن ثم لا تتسم بالشمول. وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد، وهو ما يعبر عنه بعبارة «فصل الدين عن الدولة». ومثل هذه الرؤية الجزئية تلزم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة. كما أنها لا تنكر بالضرورة وجود مطلقات وكليات أخلاقية وإنسانية وربما دينية، أو وجود ما ورائيات وميتافيزيقا. ولذا، لا تتفرع عنها منظومات معرفية أو أخلاقية. كما أنها رؤية محدِّدة للإنسان، فهي قد تراه إنساناً طبيعياً/ مادياً في بعض جوانب حياته (رقعة الحياة العامة) وحسب، ولكنها تلزم الصمت فيما يتصل بالجوانب الأخرى من حياته. وفيما يتصل بثنائية الوجود الإنساني ومقدرة الإنسان على التجاوز، لا تسقط العلمانية الجزئية في الواحدية الطبيعية/ المادية، بل تترك للإنسان حيزه الإنساني يتحرك فيه»[1].

ويعرف الثانية بأنها:

«رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي (كلي ونهائي)، تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة. وهي رؤية عقلانية مادية، تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية، التي ترى أن مركز الكون كامن

---

(1) د.عبد الوهاب المسيري ـ العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ـ المجلد الأول ـ ص220 ـ دار الشروق ـ القاهرة 2002.

فيه، غير مفارق أو متجاوز له (فالعلمانية الشاملة وحدة وجود مادية)، وأن العالم بأسره مكوَّن أساساً من مادة واحدة، لا قداسة لها ولا تحوي أية أسرار، وفي حالة حركة دائمة لا غاية لها ولا هدف، ولا تكترث بالخصوصيات أو التفرد أو المطلقات أو الثوابت. هذه المادة ـ بحسب هذه الرؤية ـ تشكل كلًّا من الإنسان والطبيعة. فهي رؤية واحدية طبيعية مادية.

وتتفرع عن هذه الرؤية منظومات معرفية (الحواس والواقع المادي مصدر المعرفة، فالعالم المعطى لحواسنا يحوي داخله ما يكفي لتفسيره والتعامل معه). كما تتفرع عنها رؤية أخلاقية (المعرفة المادية المصدر الوحيد للأخلاق)، وأخرى تاريخية (التاريخ يتبع مساراً واحداً، وإن تبع مسارات مختلفة فإنه سيؤدي في نهاية الأمر إلى النقطة النهائية نفسها)، ورؤية للإنسان (الإنسان كجزء لا يتجزأ من الطبيعة المادة، ليست له حدود مستقلة تفصله عنها، ومن ثم هو ظاهرة بسيطة أحادية البعد، وهو كائن ليس له وعي مستقل، غير قادر على التجاوز والاختيار الأخلاقي الحر). ولذا، يمكن القول بأن العلمانية الشاملة تعبير عن النزعة الحلولية الجنينية في الإنسان. كل هذا يعني أن كل الأمور، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، تاريخية زمنية نسبية لا قداسة لها، مجرد مادة استعمالية.

والعلمانية الشاملة، بهذا المعنى، ليست مجرد فصل الدين أو الكهنوت، أو هذه القيمة أو تلك عن الدولة أو عما يسمَّى «الحياة العامة». . . وإنما تعني فصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية (المتجاوزة لقوانين الحركة والحواس) عن العالم، أي عن كل من

الإنسان (في حياته العامة والخاصة) والطبيعة ونزع القداسة عنهما، بحيث يصبح العالم مادة نسبية لا قداسة لها، يوظفها الإنسان الأقوى لصالحه»[1].

وإذا ما كان البعض لا يرى بأساً في تبني العلمانية الجزئية وقبول شرعية التيار العلماني المعتدل الذي يتبنى هذه العلمانية الجزئية في المجتمعات الإسلامية. فإننا نقول، هنا، أن العلمانية الأولى (العلمانية الجزئية) تؤدي بالضرورة إلى العلمانية الثانية (العلمانية الشاملة)، بحيث أننا «لو دققنا قليلاً في الأمر لاكتشفنا أنه حينما يكون الأمر خاصّاً بالتعريف النظري، فإن ما يطرح عادة هو مفهوم العلمانية الجزئية، أما الممارسة الفعلية في معظم مجالات الحياة اليومية فهي تتم على أساس العلمانية الشاملة»[2].

وسواء أكانت العلمانية علمانية جزئية أو علمانية شاملة فإن ما يهم هنا هو المقصد الذي تسعى إلى تحقيقه في الواقع الديني الثقافي الاجتماعي وهو فصل الدين عن الشأن العام، أو إبعاد الدين عن أي تأثير أخلاقي اجتماعي في المجتمع أو في تكوينه السياسي الثقافي أو في قوانينه وتشريعاته التي ينظم بها بنياته السياسية الأخلاقية الثقافية الاجتماعية.

وإبعاد الدين عن الحياة العامة أو عن الشأن العام، سواء أكان هذا الشأن العام مما يتعلق بالسياسة أو بالاقتصاد أو بالاجتماع أو بغيره من

(1) المصدر السابق ـ ص221.
(2) المصدر السابق ـ ص222.

المجالات فإنه يفتح دروباً للتحرر من قيم ومعايير أخرى في شؤون أخرى وفي مجالات أخرى في المجتمع. وهذا هو شأن العلمانية التي لا تقتصر على فصل الدين عن الدولة، بل هي تمتد إلى بنية المجتمع الأخلاقية الاجتماعية حيث «يشكل الفصل بين الدين، من جهة، وبين الدولة وسلوك الناس في بعض مجالات الحياة العامة، من جهة أخرى، الدائرة الصغيرة الجزئية الإجرائية، وهي دائرة لا يمكن فهم ما يجري فيها، إن نظرنا إليها معزولة عما حولها، إذ يلزم دائماً أن نعود إلى الدائرة الشاملة الأكبر للعلمانية التي تشمل الأمور النهائية والمنظومات المعرفية والأخلاقية الكلية التي تمت عملية الفصل في إطارها»[1].

إذ «بمرور الزمن تصاعدت معدلات العلمنة (خاصة في العالم الغربي) بحيث تجاوزت مجالات الاقتصاد والسياسة والأيديولوجيا، وأصبحت العلمنة ظاهرة اجتماعية كاسحة، وتحولاً بنيويًا عميقاً يتجاوز عملية فصل الدين عن الدولة»[2].

لأن العلمانية ليست فكرة ثابتة، بل هي «متتالية آخذة في التحقق»[3]، وهو ما يجعل منها فلسفة تمتد إلى مجالات متعددة في المجتمع، وتخترق آفاقاً سياسية أخلاقية اجتماعية واسعة. فهي قد بدأت بفصل الدين عن الدولة، بل بالفصل بين الكنيسة والدولة،

---

(1) المصدر السابق ـ المجلد الأول ـ ص16.

(2) المصدر السابق ـ المجلد الأول ـ ص19 ـ 20.

(3) المصدر السابق ـ المجلد الأول ـ ص15.

وتحرير السياسة من قبضة الدين، ليتوالى هذا الفصل ـ بعد ذلك ـ بين الدين وكل نظم الحياة المعاصرة، أي بين الدين والسياسة... بين الدين والاقتصاد... بين الدين والاجتماع... وبين الدين وسائر أنشطة الإنسان في حياته الخاصة والعامة، وليصبح هذا الفصل هو الهدف الأقصى للعلمانية.

3 ـ دونما غايات دينية

ترتكز العلمانية في مفهومها الغربي، أو كما نشأت في الغرب على إبعاد الدين عن الحياة العامة أو عن الشأن العام أيّاً كان هذا الشأن العام: سياسي، أخلاقي ثقافي اجتماعي أو غيره. وهي تبعد الدين عن الشأن العام، وترفض الاعتراف بأي معرفة أخلاقية اجتماعية يقدمها الدين للجماعة أو للمجتمع، وتتنكر لأي دور للدين في تنظيم حياة الناس الأخلاقية الاجتماعية، ليظل الدين شأناً خاصًّا بالفرد ولا علاقة له بالجماعة كجماعة أو بالمجتمع أو بالدولة. لتتحول العلمانية بذلك إلى منظومة علاقات سياسية أخلاقية ثقافية اجتماعية، بلا أي غايات دينية... بلا توجيه من الدين... بلا معرفة دينية.

وهو ما أدى إلى «التفريط في الحقيقة... الحقيقة التي تأتي من مصادر أخرى غير العقل... خاصة تلك التي تأتي من الدين... من الإيمان... من الوحي، وهو ما جعل الفكر الغربي يبتعد عن الحقيقة... حقيقة الوجود... حقيقة الكون والحياة... حقيقة الإنسان... بقدر ابتعاده عن الدين... وإسرافه في تقدير العقل وشططه وتطرفه في استخدامه، وطغيانه به على غيره... طغيانه به

على كل معرفة... بل على كل حقيقة تأتي من غيره... بل تأتي من الدين على نحو خاص»[1].

و«الحقيقة أكبر من أن تدعي الذات امتلاكها أو الأخذ بناصيتها... أكبر من أن يدعي العقل احتكارها أو قصرها على ذاته... أو أنها من داخله... من داخل وعيه... من تحليلاته كوعي... بل إن كل ما يمكن أن يفعله أي فرد منا نحن البشر هو أن نقترب من الحقيقة... خطوة... بعد خطوة... ليس من خلال العقل وحده... ليس من خلال العلم وحده... ليس من خلال التجربة وحدها، ولكن من خلال الدين... من خلال الإيمان الذي يستغرق كل ذلك ويتعالى عليه...»[2]

وهي بذلك تتعالى على الحقيقة الدينية التي ترسم معالم الحياة الأخلاقية الاجتماعية للمجتمع، فتعتمد على العقل، وعلى العقل وحده دون غيره، وترفع من شأن الإنسان، ومن مكانته في هذا العالم، على نحو مبالغ فيه، وهو ما يعلي من شأن النظرة العقلية الخالصة إلى الأمور كافة الأخلاقية السياسية الاجتماعية... إلخ.، دون الرجوع إلى أي مرجعية دينية أخرى.

وإذا ما كانت العلمانية «معنية بدور الإنسان في العالم وبتأكيد استقلالية العقل الإنساني في سيرورة توظيف الإنسان للعقل في أي من المجالات التي يوظفه فيها، والأهم من كل هذا أنها معنية بجعل دور

(1) سالم القمودي ـ الإسلام كمجاوز للحداثة ولما بعد الحداثة ـ ص106.

(2) المصدر السابق ـ ص 130.

الإنسان في العالم مشتملاً على اكتشافه ـ باستقلال عن الدين ـ الغايات التي يجدر به تحقيقها في هذا العالم والوسائل المعنية بتحقيقها»[1]، فإن هذا هو ما جعلها تقفل على نفسها وتغلق بابها دون الحقيقة التي تأتي من مصادر أخرى غير العقل لقيادة الحياة العامة أو الشأن العام، أي التي تأتي من الدين، على وجه التحديد، وتؤسس لذلك. من خلال العمل على فصل الدين عن السياسة وعن الدولة، وعن الشأن العام كله، وإبعاده عن أي تأثير في الحياة العامة، والتشريع ـ بعد ذلك ـ للدولة اعتماداً على العقل وحده دون سواه.

وسواء أكانت العلمانية (بكسر العين وسكون اللام) نسبة إلى العِلْم، أم كانت العلمانية (بفتح العين) نسبة إلى العالم، وسواء أكانت تعني الدنيوية أم الزمنية أو غير الروحي أو غير الديني، فهي في كل الحالات مفهوم يتعلق بالدنيا وبشؤون الدنيا، ولا علاقة له بالدين، لا من قريب ولا من بعيد، بل هي تستبعد كل ما هو ديني... كل ما يقوم على الدين، أو ينبثق منه أو يستند إليه، بل هي لا تقتصر في معناها الشامل على فصل الدين عن الدولة بل تتعداه إلى محاولة فصل الدين عن الحياة العامة كلها، وعن الشأن العام كله... أي فصل الأخلاق والاجتماع والسياسة والاقتصاد... إلخ، عن الدين، أو عن توجيه الدين، أو عن أي تأثير للدين في كل هذه المجالات الإنسانية.

وهذا هو الأساس الأول للعلمانية الذي انطلقت منه، وهذا هو المصطلح العملي الواقعي الذي صارت تعرف به العلمانية، أو الذي

(1) عادل ظاهر ـ الأسس الفلسفية للعلمانية ـ الطبعة الثانية ـ ص38 ـ دار الساقي ـ بيروت 1998.

اشتهرت به بعد كل هذه السنين التي مرت على ظهور الحداثة ونشأة العلمانية كأحد الأركان الأساسية لهذه الحداثة في جانبها الفلسفي السياسي الاجتماعي، فالعلمانية بحق هي الدنيوية، هي كل ما يتعلق بشؤون الدنيا وليس بشؤون الدين... بشؤون الدنيا وليس بشؤون الآخرة، ولذلك فهي تتصادم مع المكونات الأساسية للمجتمع المسلم وللشخصية الإسلامية التي تحيا في هذا المجتمع. لأنها تعمل على تمزيق الهوية الدينية الأخلاقية، وتفكيك بنية المجتمع الأخلاقية، وتمزيق اللحمة الاجتماعية من خلال العمل على إقصاء كل ما هو ديني، أو كل ما يمت للدين بصلة، من الشأن العام كله سواء أكان ذلك على مستوى الجماعات أم كان ذلك على مستوى الدولة، لتطغى مناهج العلمنة على كل ذلك، وتحتويه شيئاً فشيئاً، بعيداً عن أي غايات دينية أو أخروية، وهو ما يجرد العلمانية من أي بعد ديني أخلاقي ومن أي معرفة دينية. وهو ما يختلف اختلافاً جذرياً عمّا هو عليه الحال في المجتمعات الإسلامية حيث يشكل الدين المكون الأساس للحياة الثقافية الاجتماعية، وحيث علاقة الدين بالشأن العام السياسي الاقتصادي الاجتماعي مثلما هي بالشأن الخاص للفرد والجماعة.

وقد لا تعني العلمانية عدم الإيمان، وقد لا تعني الكفر أو الإلحاد، بل قد يكون العلماني مؤمناً بالله... وقد يكون العلماني مسلماً من المسلمين... وقد يكون العلماني موصولاً بدينه على المستوى الشخصي... الذاتي الفردي، أو على مستوى الحياة الخاصة بالفرد. ولكنها لا شك تعني إبعاد الدين عن الشأن العام...

عن الحياة العامة للمجتمع المسلم، واعتباره مسألة ذاتية تخص الفرد في ذاته، ولا تخص الفرد في علاقته بالجماعة، مثلما لا تخص الجماعة في علاقتها بالفرد أو بغيرها من الجماعات.

لكن هذا ـ في الإسلام ـ لا يكفي، لأن هناك حقائق دينية ـ أوامر وواجبات ووقائع ـ على العلمانيين ـ من المسلمين على نحو خاص ـ أن ينتبهوا إليها... أن يدركوا مقاصدها، ومدى أهمية الاستجابة لها لاستكمال إيمان المرء... لاستكمال أدائه للواجبات الدينية التي أمره الله بها. حتى لا يقع هؤلاء في خطل منطقي يؤدي بهم إلى نتائج مغلوطة، وغير صحيحة في حكمهم على الإسلام وعلى علاقته بالشأن العام.

وعلى غير المسلمين أيضاً، الذين يتشاركون مع المسلمين في الوطن الواحد، أن يتفهموا هذه الحقائق، وأن يدركوا منطق العلاقة الذي يربط بين المسلمين بعضهم بعضاً ـ من جهة ـ وبين المسلمين وغير المسلمين في الوطن الواحد من جهة أخرى، وبين المسلمين وغير المسلمين في المجتمعات الأخرى.

وإذا ما كانت العلمانية تضع العقل في المقام الأول، بل هي تقوم على مبدأ أسبقية العقل على أي مصدر آخر من مصادر المعرفة، وتدعو إلى فصل الدين عن السياسة وعن الدولة، لتنتهي إلى إبعاد الدين عن الشأن العام أو عن الحياة العامة بما فيها من نظم وأخلاق ومعارف وفنون وآداب ـ وهذا هو جوهر العلمانية وما يطمح إليه العلمانيون ـ فإن هذا، بحق، هو مقتل العلمانية في المجتمعات

الإسلامية، لأنها مجتمعات تقوم على الحقيقة الدينية، وترفض أي مبادئ أو معايير تخالف هذه الحقيقة، أو تتصادم معها.

«وإذا ما كانت مشكلة الغرب، بل مشكلة، الفكر الغربي عموماً مع الدين، أو مع النص الديني هو أن هذا الأخير لا يمدهم بالمعرفة الحقيقية، أو المعرفة الصحيحة، في أكثر الأحوال، بسبب التحريف الذي لحق المسيحية، والذي لحق اليهودية قبل ذلك... فإن مثل هذا الأمر لا يثير أي شك، أو أي إشكالية في الإسلام، أو عند المسلمين. لأن المسلم في الإسلام يؤمن يقيناً بأن الدين، أو النص الذي يقوم عليه الدين (القرآن) هو نص من عند الله العزيز الحكيم، وهو نص محفوظ بحفظ الله له من أي تحريف أو تغيير أو تبديل»[1].

وإذا ما كان العلمانيون يدعون أن الدين يشكل تهديداً لاستقلالية العقل على المستوى الفكري والمعرفي، وأن العلمانية هي من يمنح العقل الحرية في التفكير على نحو مستقل عن أي تأثير من خارج العقل، فإن الدين لا يشكل أي تهديد للعقل سواء أكان ذلك على مستوى الفكر، أم كان ذلك على مستوى المعرفة، عندما يكون الدين محفوظاً من أي تحريف أو تبديل، بل إن الدين هو من يمد العقل بأسس البناء الفكري المعرفي... هو الذي يمده بالحقيقة الميتافيزيقية...، ويمده باليقين العلمي من خلال ما يقدمه من إجابات وما يطرحه على الإنسان من أسئلة تدفعه إلى البحث والدرس من أجل تأسيس أصيل للنظرية العلمية على هذا اليقين الذي يقدمه

(1) سالم القمودي ـ الإسلام كمجاوز للحداثة ولما بعد الحداثة ـ ص75 ـ 76

الدين عندما تنطلق هذه النظرية مما يقدمه الدين في ملاحظاتها وفروضها وتجاربها، وهو الذي يدعوه إلى التأمل والتفكر والتدبر في ملكوت الله، وفي ما خلق الله من شيء.

والإنسان مستخلف في الأرض ليستعمرها وينشئ الحضارات ويقيم العمران على مراد الله سبحانه وتعالى وليس على مراد العلمانيين، وقد سخر الله له ما في الأرض جميعاً ليحقق مقاصد الاستخلاف على مراد الله وليس على مراد العلمانيين، ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌۢ﴾[1].

وإذا ما كان العلمانيون يدّعون أن العلمانية هي المدخل إلى التقدم، فإن التقدم كسلسلة أفعال، أو خطوات، أو كيفيات حقيقية أصيلة مجردة من أي منحى أيديولوجي لا يفترض (مثل هذا التقدم) أن تكون العلمانية أساساً له ليتحقق وإلا فلن يتحقق... تلك أكذوبة عاش في ظلها العلمانيون دون أن يتقدموا، هم أنفسهم دون أن يحققوا أي نوع من أنواع التقدم وفي أي مجال من مجالات الفعل والعمل... دون أن يحققوا أي تقدم في المجتمعات الإسلامية التي يريدون لها أن تتعلمن.

(1) سورة الأنعام ـ الآية 165.



الفصل الثاني

دعوة بلا جذور

1 ـ من يتبنى الفكر العلماني؟

لا شك في أن الدعوة إلى العلمانية في المجتمعات الإسلامية إنما هي دعوة بلا جذور، لأن جذورها هناك في الغرب، وتربتها هناك، ولن تنمو بذورها في المجتمعات الإسلامية، وهي لذلك السبب دعوة تفتقد الأساس المنطقي الموضوعي الاجتماعي الذي يلزمها لتنمو وتكبر، وتؤدي دورها، ولذلك فهي دعوة غير قابلة للنجاح في المجتمعات الإسلامية لأنها غير قابلة للاستقرار في الواقع والاستمرار فيه، وإنما هي بالنسبة للمجتمع المسلم الخالص تعتبر بحق ﴿كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ ٱلْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ﴾[1]. أو كالزبد يذهب جفاء ولا ينفع الناس ولذلك فهو لا يستقر ولا يمكث في الأرض ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[2].

وهو ما يدفع إلى التساؤل عمن يتبنى الفكر العلماني في

(1) سورة إبراهيم ـ الآية 26.

(2) سورة الرعد ـ الآية 17.

المجتمعات الإسلامية . . . عمن يتبنى الفكر العلماني ويدعو له ويدافع عنه؟!

ومن ينخرط في الأحزاب العلمانية في المجتمع المسلم الخالص أو في المجتمع المسلم ذي الأقليات الدينية الأخرى؟!

وكيف يقبل المسلم على نفسه أن يكون علمانيّاً وهو مسلم مأمور بأنه يسلم وجهه وحياته ومماته لله رب العالمين، وبأن يكون من المسلمين: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُۥ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾(1).

وكيف يمكن أن يكون المسلم مسلماً وعلمانيّاً في نفس الوقت . . . أن يكون مسلماً وأن يُبعد الدين ـ كما تأمره بذلك علمانيته ـ عن قيادة شأنه العام أو عن قيادة الحياة العامة في مجتمعه المسلم؟!

وماذا يبقى من إسلام المسلم إذا ما تحول إلى علماني ينغمس في علمانيته شيئاً فشيئاً حتى تغرقه فيما تزينه له من انفلات من الدين ومن قواعده وأحكامه.

إن من يتبنى الفكر العلماني أو ينادي به:

- إما أن يكون غير مسلم ابتداء، فهو إذاً لا يعرف الإسلام، ولا يدرك أهمية العلاقة التي يجب أن تكون بين الإسلام والشأن العام.
- وإما أن يكون غير مسلم، ولكنه من الذين يعرفون الإسلام جيداً،

(1) سورة الأنعام ـ الآيتان 162ـ163.

ولهذا فهو يحاول قدر جهده التقليل من قيمة تأثير الحقيقة الدينية في المجتمعات الإسلامية، في نظر غيره من المسلمين ومن غير المسلمين، لأسباب متعددة: دينية أخلاقية سياسية اجتماعية... إلخ.

- أو أنه من الذين يتبنون الموقف العلماني أو الفكر العلماني لمجرد أن يقول عنه الآخرون أنه علماني، إرضاء لفئة معينة في المجتمع، أو لطبقة معينة، أو إرضاء للسلطة التي تحكم المجتمع إذا ما كانت هذه السلطة علمانية في الأصل، أو أنها تتبنى الموقف العلماني خدمة لمصالحها وأهدافها ليس إلا...
- أو أنه من المسلمين ولكنه يقرأ الإسلام قراءة خاطئة تبتسر الإسلام، أو تقتصر على جانب منه دون جانب. متأثراً في ذلك بقراءات الغربيين للمسيحية المحرفة التي تعرضت للتزوير والتبديل فيستخدم مناهجهم دون مناهج الإسلام لقراءة الإسلام. وهو مسعى فيه من الخطأ المنطقي والخطأ التاريخي الاجتماعي الكثير... الكثير... فلا يدرك هؤلاء الحقيقة الدينية كما جاء بها الإسلام، ولا يستشعرون مكانتها في قلب المؤمن، ولا مدى تأثيرها في مسلكه وتصرفه في شأنه العام مثلما هو الحال في شأنه الخاص.
- أو أنه يقرأ تراث الإسلام دون الإسلام الخالص، أي أنه لا يفرق بين الإسلام وبين تراث الإسلام... بين الإسلام وبين ممارسات المسلمين في التاريخ.
- أو أنه يعارض الإسلام بمنطق السلطات القائمة التي تخشى على

نفسها من انتصار الإسلام ووصوله إلى السلطة وقيادته للحياة العامة وللشأن العام في المجتمع المسلم، مما يفقدها مكانتها، ويسلبها مصالحها، ويقضي على امتيازاتها وهيمنتها واستبدادها وطغيانها على الناس.

هؤلاء هم الذين يتبنون الفكر العلماني ويدعون له، وهم القلة القليلة من المسلمين في المجتمع المسلم ذي الدين الواحد، من الذين أساءوا فهم الإسلام، ولم يميزوا بين حقيقة الإسلام وممارسات المسلمين في التاريخ. أو أساءوا التقدير فتبنوا أفكاراً وقضايا لا تصلح لمجتمعاتهم ولا تتلاءم مع المكونات الثقافية الأساسية لهذه المجتمعات. أو هم من الأقلية غير المسلمة في المجتمع المسلم، التي تخشى على مصالحها وامتيازاتها ومكانات قساوستها وباباواتها. أو هم من بعض المسلمين الذين يعيشون في مجتمعات أخرى غير مسلمة، من الذين تأثروا بأفكار وقضايا تلك المجتمعات، أو من الذين أبهرهم التقدم العلمي التطبيقي فظنوا أن ذلك مرده إلى تبني المنهج العلماني أو الحداثي، وذهبوا في ذلك بعيداً حتى أنهم تبنوا تلك المناهج وحاولوا تطبيقها في مجالات شتى، دينية أخلاقية سياسية اجتماعية... إلخ.

ونسوا أو تناسوا أن المسلم لا يجوز له أن يكون علمانيّاً أو أن يتبنى الفكر العلماني الخالص... في دولة مسلمة أو في دولة ذات غالبية مسلمة... لا يجوز للمسلم أن يعيش في مجتمعه المسلم وفقاً لكيفيات أو مناهج أخلاقية اجتماعية... إلخ، لا علاقة لها بالدين، أو بالغيبيات، ولا علاقة لها بمنهج الله وبأوامره ونواهيه، أو أن يتبنى

وضعية علمانية تتعارض مع الإسلام تعارضاً بيناً واضحاً، فتبعد الدين عن قيادة الشأن العام، وتجعل منه شأناً خاصاً بالمرء وحده، وتتجاهل الدور الأساس للدين في حياة الشعوب، وفي قيادة المجتمع والدولة فتبعده عن قيادة الحياة العامة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو عن قيادة الدولة، وهو ما يعتبر مخالفة صريحة لحقيقة الشرع... لحقيقة الإسلام.

نعم، لا يجوز للمسلم أن يتبنى وضعية علمانية في دولة مسلمة... بل حتى في دولة مسلمة بها أقليات دينية صغيرة، بينما الأكثرية... الأكثرية مسلمة. لأننا لسنا في حاجة إلى العلمانية بقدر ما نحن في حاجة إلى إظهار حقيقة الإسلام التي تتجاوز العلمانية وتعلو عليها... نحتاج إلى إظهار حقيقة الإسلام على نحو أصيل تحتكم إليه التجربة التاريخية... تحتكم إليه الممارسة التاريخية فيعلو عليها ولا تعلو عليه. لسنا في حاجة إلى العلمانية بقدر ما نحن في حاجة إلى فهم الشروط الموضوعية الدينية الأخلاقية التي تكوِّن شخصية مجتمعاتنا الإسلامية... بقدر ما نحن في حاجة إلى فهم الحقيقة الدينية الخالصة، وعدم تجاوزها أو القفز فوقها أو تركها أو إهمالها... بقدر ما نحن في حاجة إلى فهم علاقة هذه الحقيقة الخالصة بالواقع السياسي الاجتماعي ومدى تأثيرها فيه... بقدر ما نحن في حاجة إلى فهم حقيقة العلمانية وعدم قدرتها على تجاوز ذاتها... عدم قدرتها على مراعاة الاشتراطات الدينية الأخلاقية الاجتماعية للمجتمعات الإسلامية.

وإن العلمانيين، من المسلمين، على نحو خاص، إنما يضيعون

كثيراً من الوقت والجهد، نتيجة تبنيهم الفكر العلماني أو الموقف العلماني، ومحاولاتهم المستمرة لنشر هذا الفكر والدعوة له. لأنهم يتبنون فكراً لا جذور له في المجتمع المسلم ولا قواعد تؤسس له ولا أصول يمكن أن ينطلق منها أو يستند إليها أو يستأنس بها في تفاعله وتعامله مع الحقائق السائدة التي تشكل جوهر المجتمعات الإسلامية وأساس شخصيتها ومصدر إلهامها. لأن من يدافع عن الموقف العلماني ويدعو له في المجتمع المسلم الخالص، أو في المجتمع المسلم ذي الأكثرية... الأكثرية المسلمة... إنما هو يقفز فوق الحقيقة... حقيقة الواقع الديني الأخلاقي الاجتماعي، بل هو يتجاهل هذه الحقيقة أو يتنكر لها، إما جهلاً بها، أو مكابرة وعناداً، أو خوفاً منها أو عداءً لما تظهره من قدرة ومن قوة ومن استقرار في الواقع الثقافي الاجتماعي.

ونحن لسنا هنا بصدد المقارنة ما بين دين إلهي خاتم يستغرق حياة الإنسان وآخرته، وما بين أفكار وضعية من هنا وهناك تكونت نتيجة ظروف تاريخية اجتماعية ثقافية معينة في بقعة من بقاع العالم لها خصوصيتها وسماتها ومعالمها الخاصة بها.

ولسنا مرتزقة، ولسنا من شذاذ الآفاق... نحن أصحاب رسالة ولنا تاريخ طويل... طويل... وتراث قل نظيره عند غيرنا، وكانت بلادنا عاصمة للدنيا، فكيف يجوز لنا أن نسفه كل هذه المعطيات... كل هذا التراث السياسي الاقتصادي الاجتماعي... كل هذا التاريخ... كل هذه الرسالات الإلهية التي خص الله بها هذه الرقعة من الأرض، لنلتفت إلى دعوات من هنا ومن هناك، ذات أغراض

ومطامع وأهواء... ليست هي من العلوم كالطب والهندسة والرياضيات وليست هي من المناهج التي تسلك بالناس سبل الرقي والتقدم.

2 ـ فكرة تضيق عن أهلها

العلمانية ليست منافسة للإسلام بأي حال من الأحوال، وعلى أي نحو كانت، ولن تستطيع استغراقه أو تجاوزه، أو أن تحل محله في قيادة الشأن العام... في قيادة الحياة العامة... في قيادة الرأي العام في المجتمع المسلم. مهما تشبثت بأفكار براقة ومفاهيم مغرية في ظاهرها أو فيما تدعي أنها تستطيع أن تحققه في الواقع السياسي الاجتماعي أو في غيره، بل إن أي نظرية أو أي أيديولوجيا أو أي فلسفة تتعارض مع الإسلام، وتسعى إلى إبعاد الدين عن الحياة العامة في المجتمع المسلم لن يكتب لها النجاح، ولن يتحقق لها الاستمرار أو الاستقرار في الواقع الثقافي الاجتماعي.

وهذا ليس حكماً مسبقاً، ولكنه حكم يتحقق في كل لحظة، وفي كل يوم، وفي كل موقف من المواقف التي تتعرض لها المجتمعات الإسلامية من أجل القبول بمثل هذه الأفكار والقضايا. ليس هذا حكماً مسبقاً، ولكنه القراءة الصحيحة للواقع الديني الأخلاقي الثقافي الاجتماعي للمجتمع المسلم.... رغم كل الضغوط السياسية والاقتصادية والإعلامية والثقافية التي تمارس على المسلمين وعلى شعوبهم وبلدانهم ومجتمعاتهم.

فالإسلام يتعالى على العلم، فيقدم اليقين العلمي، ويتعالى على

الفكر فيقدم البرهان المنطقي، ويتعالى على أيدي المحرفين والمزورين والمزيفين فيبقى محفوظاً خالداً أبداً، ويتعالى على الناس أجمعين، فيستغرق أحوالهم وتقلباتهم وتغير طرائق عيشهم وأساليب حياتهم، وفيه سعة لكل واقعة، ولكل حدث، ولكل علاقة، ولكل تقدم وتطور في مجال العلوم والآداب، وفي مجال السياسة والاقتصاد، وفي مجال العلاقات الإنسانية بين الأفراد والجماعات والمجتمعات، لأنه من رب الناس أجمعين.

وهو ما يلحق البؤس بالعلمانية في المجتمع المسلم، وبغيرها من الأيديولوجيات والنظريات التي تتعارض مع الإسلام وتتناقض مع أحكامه ومع مقاصده ومراميه، ويجعل من العلمانية وضعية متعارضة بل متقاطعة لا تعمل من أجل السواء الثقافي الاجتماعي في المجتمع المسلم، وإنما تعمل من أجل إقصاء الدين الذي يشكل الأساس الأول في بناء شخصية المجتمع المسلم أفراداً وجماعات، لتجعل العلمانية بذلك من المسلم شخصاً غريباً عن ثقافته... عن تراثه... عمّا لا يشكل بناءه النفسي الاجتماعي.

مما يعني أن العلماني «المسلم» يحاصر نفسه بنفسه عندما يتخلى عن أصالته... عن مجتمعه... عن جذوره... عندما يتخلى عن الدين فيبعده عن قيادة الشأن العام... عندما يتخلى عن ثقافته الأصيلة فيتبنى ثقافة أخرى مغايرة، لا أصل لها ولا جذور، مما يحدث شرخاً في وعيه وازدواجية أو انقساماً في واقعه الثقافي الاجتماعي، مما يتسبب في ظهور أو تشكل ازدواجيات معرفية قيمية معيارية، تعمل على حدوث انفصام في شخصية المسلم الذي ينادي بالعلمانية أو

الذي يتبنى الفكر العلماني وهو مسلم، ويعيش في مجتمع مسلم ويتعامل ويتفاعل في كل لحظة مع قيم ومعايير إسلامية خالصة. مما يجعل من علاقة الإسلام بالعلمانية أو بالفكر العلماني علاقة قيم متعارضة ومعايير مختلفة لا تقتصر على فصل الدين عن الدولة بل تمتد إلى فصل الدين عن الحياة العامة وعن الشأن العام وإلى سن التشريعات والقوانين وبناء الدولة وتنظيم المجتمع وإدارته وتوجيهه على أساس علماني، لا ينطلق من الدين، ولا يستند إليه، ولا يستأنس به. وهو ما يعمل على تفكيك البنية الثقافية الاجتماعية للأمة، وإقصاء المكونات الأساسية التي تكون شخصيتها عبر التاريخ الثقافي الاجتماعي للأمة.

ومن هنا أيضاً تتحول سعة العلمانية ـ كما هي في الغرب ـ إلى ضيق في المجتمعات الإسلامية... فتضيق عن أهلها من المسلمين العلمانيين في المجتمعات الإسلامية، على نحو خاص... تتحول إلى ضيق ديني أخلاقي... تتحول إلى ضيق نفسي اجتماعي... تتحول إلى ضيق ينبثق من غربة المسلم في وطنه عن دينه وعن ثقافته... بل غربة المسلم عن أصالته... عن تراثه... عن أخلاقه، حيث العلمانية... لا دين يوحِّد الناس ولا أخلاق تجمع الناس على مبادئ ومعايير يلتزم بها الجميع ويحترمها الجميع، ويقف الجميع على مقتضى ما توجه إليه من مسلك وتصرف... ولا تراث مشترك بين هذا وذاك من أبناء الوطن الواحد حيث يتحول العلمانيون من المسلمين في المجتمعات الإسلامية إلى مجرد مقلدين لأفكار وقضايا أنتجها غيرهم لبيئات ومجتمعات تختلف عن بيئاتهم ومجتمعاتهم...

تتحول العلمانية إلى ضيق نفسي اجتماعي أخلاقي. لأن العلمانية لا تستغرق شؤونهم جميعاً، ولا تحيط بشؤونهم جميعاً، تضيق عن أهلها فلا تسعهم... ولا تسع أمانيهم وتطلعاتهم، ولا تحقق لهم مقاصد دينهم الذي ارتضوه لأنفسهم، ولا تهيئ لهم المجال النفسي الاجتماعي الذي يبعث الطمأنينة في نفوسهم، فلا يجد العلماني المسلم في المجتمع المسلم السواء الاجتماعي والاطمئنان النفسي. حيث لا تلبي العلمانية الاحتياجات النفسية الاجتماعية للأفراد في المجتمع، بل هي تبعث القلق في النفوس وتضيق بمتطلباتهم النفسية الاجتماعية، خاصة إذا ما تغيرت أحوالهم الاجتماعية أو الاقتصادية. بينما لا يضيق الإسلام بأهله مهما كثروا وازدادوا، ومهما تغيرت ظروفهم وأحوالهم وبيئاتهم ومجتمعاتهم، بل يجدون في ظله كل سواء واطمئنان، ولأن العلمانية ـ إذا ما اعتقد العلمانيون من المسلمين في صدق مقولاتها ـ تلحق نقصاً بإيمانهم بدينهم عندما تبعده عن قيادة الحياة العامة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية، عندما تبعده عن الشأن العام كله.

ولذلك ظل الفكر العلماني مجرد فكر لا يجد الأرض الخصبة التي يمكن أن تحتضنه، ولا يجد من يطبقه... من يحوله إلى واقع، حيث تصطدم العلمانية في المجتمع المسلم بواقع ثابت ومتماسك ومستقر لا تستطيع هي أن تستغرقه أو أن تستوعبه، بل هي لا تملك إلا أن تذوب في أطروحاته وأحكامه وسعة مقاصده ومراميه. مما يجعل من العلمانية شأناً ممتنعاً، أو غير مقبول في المجتمعات الإسلامية الخالصة وكذلك في المجتمعات الإسلامية ذات الأكثرية المسلمة... الأكثرية الساحقة أو الغالبة.

وقد ظل الفكر العلماني كذلك، وظل هذا حاله، لأنه فكر دخيل، لا يمتلك الأصالة التي تهيئ له التربة اللازمة لإنباته ولنموه، ولانتشاره في الواقع السياسي الثقافي الاجتماعي. لأنه فكر يتعارض تعارضاً صارخاً مع الحقيقة الدينية الأخلاقية الاجتماعية التي جاء بها الإسلام، والتي تشكل القاعدة والأساس لشخصية المجتمعات الإسلامية.

ولقد ظل الفكر العلماني كذلك، وظل هذا حاله، لأن العلمانية قاصرة عن الإحاطة بشؤون المسلم كمسلم وبشؤون مجتمعه، كمجتمع مسلم... قاصرة عن تلبية متطلباته الأخلاقية الثقافية النفسية الاجتماعية، فضلاً عن أنها تبعد الدين عن قيادة الحياة العامة والدين هو المكون الأساس للشخصية المسلمة، وهو الموجه لحركة المسلم ولفعله وتفاعله في الواقع الاجتماعي سواء أكان ذلك على المستوى الذاتي الفردي أم كان ذلك على المستوى الاجتماعي.

ولقد ظل الفكر العلماني كذلك، وظل هذا حاله، لأنه تطاول على ما قبله، ولم يستوعبه، لأنه ـ بطبيعته ـ غير قادر على استيعابه، وغير قادر، من جهة أخرى، على تجاوزه كذلك، بل هو لم يستطع الصمود حيث تتوالى انهياراته يوماً بعد يوم، فيما يتقدم الإسلام خطوات وخطوات كل يوم. وهو ما يدل على أن العلماني المسلم لم يقرأ الإسلام قراءة صحيحة، ولم يدرك حقيقة الإسلام كدين وكأخلاق وكمعاملة بين الناس وأنه في قراءته للإسلام إنما هو متأثر بمناهج الغرب وطرائق الغرب وكيفيات الغرب في تعاملهم مع المسيحية أو مع اليهودية المحرفة وقياس الأديان الأخرى عليها من حيث إبعادها عن السياسة أو عن الدولة أو عن الشأن العام كله.

ولعل خير دليل على ذلك ما حدث وما زال يحدث في تركيا أو في التجربة التركية التي «شكلت نموذجاً في القطع بين واقع سياسي واجتماعي وديني بالانتقال إلى نقيضه استناداً إلى قرارات قانونية وإدارية تحميها قوة السلطة. في الربع الأول من القرن العشرين، عمد مصطفى كمال (أتاتورك) إلى إلغاء الخلافة الإسلامية السائدة منذ قرون، واعتمد النظام الجمهوري لتركيا، وأجرى انقلاباً في القيم والعادات والتقاليد، بعد أن أعلن النظام العلماني أساساً للتشريعات والقوانين بديلاً للفقه الإسلامي الذي كان سائداً»[1]. غير أن ذلك لم ولن يستمر طويلاً لأنه يتعارض مع الأساس الديني الثقافي الاجتماعي الذي يكوّن الشخصية الدينية الاجتماعية للمجتمع التركي، حيث «تشهد تركيا منذ سنوات ارتداداً عما كان مصطفى كمال قد أسسه على صعيد نشر العلمانية، وذلك من خلال صعود الأحزاب الإسلامية إلى السلطة عبر الانتخابات النيابية، مما يعني انفكاك الجمهور الشعبي عن العلمانية والعودة إلى هذا الحد أو ذاك إلى التراث الديني الإسلامي في السلطة. ولا تزال التجربة التركية، في منطلقاتها الأولى وفي مسارها على امتداد عقود، ثم في المآل الذي وصلت إليه إسلاميّاً، مدار بحث وتدقيق في العوامل البنيوية التي أدت إلى التحولات الجارية حاليّاً لجهة عودة الإسلام السياسي بقوة إلى تركيا»[2].

حدث ذلك لأن العلمانية في تركيا ظلت «فاقدة للتأييد الجماهيري، وظل الشعب يتعاطى معها على أنها استيراد أجنبي لا

---

(1) خالد غزال ـ وجهاً لوجه مع الفكر الأصولي ـ ص50 ـ دار الطليعة بيروت ـ 2009.

(2) المرجع السابق ـ ص50 ـ 51.

أساس لها في المجتمع التركي. تكمن في هذا المجال أصوليتها، إضافة إلى اعتمادها على المؤسسة العسكرية لحمايتها.

حيث لم يكتف أتاتورك بإلغاء الخلافة التي كانت تشكل نقطة القوة للجمهور الإسلامي في تركيا وسائر المجتمعات الإسلامية، بل عمد إلى إلغاء كل ما يمت إلى هذه الخلافة من مظاهر في القوانين والتشريعات والعادات والتقاليد الاجتماعية. وهكذا وُضع الدين بشكل فظّ تحت سلطة الدولة وجرى قمع كل المظاهر التي تنتسب إليه. ألغيت المحاكم الدينية السائدة، وجرى منع الطرق الصوفية، وسُنَّ قانون مدني يحكم سائر التشريعات بديلاً عن القوانين التي كانت تعتمد الشريعة الإسلامية في الحكم، كما وُضعت المدارس الدينية التي تشرف على تخريج أئمة رجال الدين تحت وصاية الدولة ومنع التعليم الديني في المدارس، وفُرضت الرقابة على خطب صلاة الجمعة، أغلقت مدارس تعليم القرآن، وفُرض اللباس الغربي بقوة القانون، ومُنعت النساء من ارتداء الحجاب، ومُنع اعتماد الطربوش، وألغي الزي التقليدي من أجل فرض القبعة الأوروبية والبنطلون، ومُنع إرخاء اللحى والشوارب، وحُذف التقويم الإسلامي والحروف العربية من الكتابة... كما جرى اعتبار الإسلام معادياً لمشروع التحديث الذي طرحه الجمهوريون، وكانت الذروة نزع الهوية الإسلامية وتكريس الهوية الغربية لتركيا... أي باختصار، ظهرت العلمانية القادمة على تركيا في وصفها عملية نزع الطابع الإسلامي ومحاربة عناصر التأثير القائمة سياسيّاً واجتماعيّاً وفكريّاً ودينيّاً.

ترافقت هذه الإجراءات بعبادة شخصية لرائد هذه العلمانية،

فجرت عملية «تأليه» لشخص مصطفى كمال على غرار ما شهدته الشيوعية والنازية، وهو تأليه لا يزال قائماً اليوم إلى هذه الدرجة أو تلك، بحيث تكرّس ذلك في الثقافة السائدة وفي المؤسسات التعليمية والقانونية، وبحيث تُعتبر الإساءة إلى شخصه جريمة يُعاقب عليها القانون. هكذا تأسست العلمانية التركية، ليس على الفصل بين الدين والدولة ومنع تدخل كل مجال في شؤون الآخر، بل على هيمنة الدولة على الدين ووضعه تحت سلطتها وتحديد مجالات عمله وإلغاء الحرية الدينية بشكل فعلي. وهو ما يناقض العلمانية الأوروبية التي استوحاها أتاتورك نظاماً قانونيّاً لتركيا»[1].

وكذلك هو حال التجربة العلمانية التونسية «التي قامت على نقد الدين بل نقضه والسعي إلى انتزاعه من الوجدان الشعبي، وتقليص حجم تأثيره في الحياة الخاصة منها والعامة. كان الموقف البورقيبي من الدين أقرب منه إلى إلغاء هذا الدين وتكريس الإلحاد ديناً بديلاً. كان بورقيبة مؤمناً ـ على غرار أتاتورك ـ بأن إنقاذ تونس من التخلف يكون عبر استيراد النموذج الغربي في التقدم والتحديث، وهو كان في الأصل معجباً بالغرب وبمنجزاته العلمية، بل إنه كان يرى الهوية التونسية أقرب إلى الغرب منها إلى العالم العربي، وأن ربط مصير تونس بالغرب يشكل أقصر الطرق لتنمية وتقدم هذا البلد والارتفاع بالوعي الاجتماعي ونسف الهوية التقليدية السائدة. ركزت النخبة البورقيبية على استئصال الإسلام المؤسساتي وبشكل علني وفظ. كانت هذه النخبة متشبّعة بالثقافة الغربية وتحمل انتقاصاً وازدراءً أحياناً

(1) المرجع السابق ـ ص 51ـ52.

كثيرة للثقافة العربية وللعقائد الدينية الإسلامية. شنت السلطة حملة واسعة لإلغاء القوانين المعتمدة على الشريعة الإسلامية، وعمدت إلى تعيين الأئمة في المساجد، ومراقبة خطبهم الدينية، واعتمدت قوانين مدنية مستوحاة من القوانين الفرنسية، فطالت الكثير مما كان سائداً سواء منها ما تعلق بقوانين الأحوال الشخصية أم بسائر القوانين المتصلة بالحياة العامة والمحاكم الشرعية والمدنية»[1].

غير أن هذه العلمانية «ظلت بناءً فوقيّاً ولم تستطع أن تتغلغل داخل وفي أعماق الجماهير التونسية، تلك الجماهير المتأصلة فيها نماذج الإسلام وتقاليده وعاداته الاجتماعية، تأصّل يعود إلى مئات السنين يصعب تغييرها خلال فترة قصيرة واستناداً إلى قرارات سياسية وإدارية. لم ينفع القمع التونسي في فرض هذه العلمانية على الشعب، بل ظلت في معظمها غريبة عن وجدانه، فجرى الارتداد عن معظمها عندما توفرت بعض الظروف المناسبة لذلك»[2].

ولعل هذين النموذجين التركي والتونسي إنما يدلان دلالة واضحة على أن العلمانية فشلت فشلاً ذريعاً، مثلما فشل غيرها من الأفكار والقضايا والنظريات السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية في البقاء أو الاستقرار أو الاستمرار في الواقع الفكري الثقافي السياسي الاجتماعي للمجتمعات الإسلامية.

وهي النظريات والقضايا التي أحدثت إرباكاً شديداً في هذا الواقع وابتعدت به عن حقيقة ما كان ينبغي أن يكون... ابتعدت به عن

---

(1) المرجع السابق ـ ص 53.
(2) المرجع السابق ـ ص 54.

حقيقته. . . عن أصله الذي لن يحقق أي نجاح أو تقدم على أي صعيد فكري ثقافي سياسي دون الانطلاق منه والبناء عليه.

وهو ما جعل العلمانية تعيش حالة بؤس شديد، وبؤس العلمانية في عدد من الدول الإسلامية أوضح ما يكون «إذ تكاد العلمانية ألاّ تحقّق أي تقدم في الحياة الاجتماعية العربية، لا على مستوى النظرية ولا على مستوى الممارسة، في الوقت الذي لا تكفّ فيه الفكرة الدينية ـ وبأشكالها الأشد أصولية وأحياناً تطرفاً وعنفاً ـ عن توسيع دائرة نفوذها واكتساح حقول جديدة من الممارسة المجتمعية، وربما ترجع مراوحة الفكرة العلمانية في مكانها، إن لم نقل انحسارها، في جزءٍ كبير منها، إلى أسلوب تناولها من قبل أنصارها. فهي، على مستوى الأدبيات الحديثة، ما تزال تطرح من زاوية ما تعبّر عنه من قيم سياسية إيجابية تتعارض مع متطلبات العديد من النصوص والممارسات الدينية السائدة، ونادراً ما يتجاوز الأمر ذلك إلى دراسة مساراتها العملية في سبيل الكشف عن معوقاتها، وتعيين العوامل المساعدة على انتشارها. أما على المستوى السياسي، فلا يتمتع المنادون بالعلمانية بأية رؤية مستقلة أو برنامج عمل خاص يتيحان لهم التأثير في مسار الصراع السياسي، والخروج من دائرة التجاذبات التي تتعرض لها قضية العلمانية، أجاء ذلك على يد القوى الحاكمة التي تستخدم التمسح بها ذريعة لمنع الانفتاح السياسي، أم على يد المعارضات المتنازعة على تحديد موقعها في دائرة التحالفات المعقدة التي تسعى إلى بنائها في وجه سيطرة السلطة الأمنية، وأقصى ما يطمح إليه العلمانيون المخلصون لقضيتهم اليوم هو الاتحاد في جمعية مدنية

تمكنهم من تطوير تفكير جدي ومعمّق بمسائل نشر العلمانية وتجذيرها في تربة تتعرّض، أكثر فأكثر، للتفتّت والانجراف في اتجاه المواقف الأصولية الدينية»[1].

وهو بؤس يتراءى فيما يشكله الإسلام من هاجس للعلمانيين ومن هلع وخوف بسبب ازدياد قوة الإسلام وانتشاره، وبسبب ضعف العلمانيين وانحسار العلمانية التي ينادون بها... بسبب خوفهم على مكاناتهم وعلى أفكارهم ونظرياتهم السياسية الثقافية الاجتماعية. وقوة التيار الإسلامي في تلك الدول ـ رغم الحصار السياسي الثقافي الاجتماعي للإسلام، أو لعلاقة الإسلام بالشأن العام ـ أكثر وضوحاً وأكثر هيمنة على الشارع السياسي الثقافي الاجتماعي العام... الشارع الذي يضم كل الناس، وهي لا تخفى على أي ملاحظ أو مراقب لهذا الشأن.

3 ـ العلمانية طائفية

نعم، العلمانية في المجتمع المسلم هي طائفية لأنها تجعل من المجتمع المسلم (الخالص) الواحد مجتمعاً مزدوج الثقافة، إذ تدخل على ثقافته وفكره السائد الأصيل ثقافة أخرى وفكراً آخر لا أصل له ولاجذور في هذا المجتمع. وهي طائفية لأنها تزيد الأصول الثقافية في المجتمع، إذا ما كان المجتمع متعدد الديانات والثقافات (أصلاً) جديداً هو العلمانية، فتزيد عدد طوائفه طائفة أخرى، وعدد ثقافاته ثقافة أخرى. وتجعل هذا المجتمع مجتمع طوائف ثقافية لا تصدر عن

(1) برهان غليون ـ من العلمانية إلى العلمنة ـ مجلة الآداب ـ ص16 ـ العدد 10 / 11 / 2007.

أصل واحد أصيل، بل عن أصول متعددة، بغضها أصيل في أصوليته، وبعضها دخيل في ثقافته وفكره. فهناك، في المجتمع المسلم مثلاً، الثقافة الإسلامية أو الفكر الإسلامي، من جهة، وهناك ثقافة أو ثقافات دينية أخرى، وهناك ثقافات لأيديولوجيات أخرى تسعى إلى أن تتواجد في الساحة السياسية الثقافية أو أن تسود في هذه الساحة، من جهة ثانية. وهناك الثقافة العلمانية أو الفكر العلماني الذي سيأخذ دوره في زيادة انقسام المجتمع وتشتته، فيحاول هذا الأصل المزعوم (العلمانية) أن يجعل من نفسه غطاءً عامّاً يرتفع فوق الأصل الحقيقي أو فوق الأصول الحقيقية للمجتمع. في الوقت الذي لا يتبنى العلمانية كفكر أو كفلسفة أو كأيديولوجيا سوى قلة من المجتمع أو أقلية من الأقليات فيه، وهي بذلك تجعل من الجزء كلًّا... تجعل من أفكار جزء من المجتمع أفكاراً للمجتمع كله... تجعل من الأقلية ندّاً للأكثرية... وتفرض على الأكثرية أفكاراً وقضايا ورؤى سياسية أخلاقية اجتماعية تتعارض مع ما تؤمن به الأكثرية من أفكار وقضايا ونظريات سياسية اجتماعية أخلاقية... إلخ. مما يحول هذه الأفكار والقضايا التي تتعارض مع أفكار وقضايا الأكثرية إلى أفكار وقضايا عامة تفرضها العلمانية، أو هي تحاول أن تفرض على المجتمع تبنيها والعمل بها، بل هي تحاول أن تطغى بهذه الأفكار والقضايا على المجتمع كله بأكثريته وأقليته.

والعلمانية طائفية لأنها تحجب الاعتراف الصريح بالتعددية الدينية أو الثقافية خلف ستار العلمانية، وترفض الاعتراف بتميز الطائفية... بتميز طائفة عن غيرها، وتدعي أن ما يجمع الطوائف والتعدديات في

المجتمع الواحد إنما هو العلمانية، وترى في ذلك حلاًّ لمشكلة التعدد الطائفي الديني أو الثقافي في المجتمع، بينما هي تدفع ـ دون أن تدري ـ الطائفة الدينية أو الثقافية في المجتمع المتعدد الطوائف الدينية أو الثقافات إلى التمسك أكثر من ذي قبل بما يميزها عن غيرها في المجتمع، تدفعها إلى التمسك أكثر من ذي قبل بما تؤمن به وتعتقد في صدقه وصحته من أفكار وقضايا، دفاعاً عن نفسها وعما تؤمن به من أفكار وقضايا، بل هي توقظ فيها غريزة الدفاع عن هذه الأفكار والقضايا، وإلى الرفع من شأنها أمام الأفكار والقضايا الأخرى (غير العلمانية) في المجتمع، بل هي تسعى إلى نشر أفكارها وقضاياها والدعوة إليها أكثر من ذي قبل، أكثر مما لو اعترف المجتمع بالطائفة كطائفة ابتداء ثم بحث بعد ذلك عما هو مشترك بين الطوائف والثقافات في المجتمع الواحد. وهو ما نراه واضحاً في مجتمعات علمانية، ولكنها طائفية في حقيقتها وليست علمانية، مثل المجتمع اللبناني، مثلاً، الذي يقوم على النظام العلماني، ولكنه في حقيقته هو نظام طائفي، تسعى كل طائفة فيه إلى أن تظهر قوتها ومنعتها، وتطمح إلى أن تحوز أكبر قدر ممكن من المصالح والامتيازات. والمجتمع الفرنسي كذلك، الذي تأسس على العلمانية، ولكنه يغذي باستمرار الطوائف المسيحية اليهودية ضد الطوائف والأقليات الأخرى، خاصة الإسلامية.

فالعلمانية طائفية بل هي في جانب منها أصولية، بل أصولية متشددة تحارب من لا يتفق معها، أو ما يعارضها بشدة لا تخفى على أحد. فهي لا تعترف بغيرها، ولا تمنحه فرصة التعبير عن نفسه أو حق

التميز عنها أو عن غيرها. وقد شهد التاريخ السياسي للعلمانية «ما يشبه الانقلاب على الأسس التي قامت عليها هذه العلمانية في مناطق انطلاقها، وفي أمكنة أخرى من العالم. تجلى هذا الانقلاب عبر ما يطلق عليه في فرنسا مثلاً بـ(العلمانية الصلبة)، وهي الأقل خطورة في تحوير مسار العلمنة، لكن القرن العشرين شهد قيام أنظمة سياسية جعلت من العلمانية شعاراً مركزياً في دستورها وأنظمتها، لكنها كانت هذه المرة علمنة مقلوبة نسفت الأساس المركزي الذي تقوم عليه العلمنة، فبدلاً من الفصل بين الدولة والدين وإعطاء الحرية لكل مجال في ممارسة دوره، قامت الدولة هذه المرة بالهيمنة على الدين ووضعه تحت سلطتها وإخضاعه لقوانين صارمة، كان المعسكر الشيوعي المبادر في هذا المجال، فأخضع الدين إلى هذه الهيمنة في كل مكان وصلت فيه الأحزاب الشيوعية إلى السلطة. وكانت التجربة التركية على أيام مصطفى كمال (أتاتورك) نموذجاً آخر له خصوصياته التركية، لكنه يقع في السياق نفسه، وفي العالم العربي كانت التجربة التونسية زمن الحبيب بورقيبة محاولة للهيمنة على الدين ووضعه تحت رقابة السلطة»[1].

وهو ما يعني أن العلمانية في المجتمعات الإسلامية إنما هي أكثر تطرفاً منها في المجتمعات غير الإسلامية، لأنها في المجتمعات الإسلامية لا تعبر عن حيادها تجاه الدين، فحسب، ولا تكتفي بإبعاد الدين عن السياسة وعن الدولة وعن الشأن العام كله بل هي تحارب

---

(1) خالد غزال ـ وجهاً لوجه مع الفكر الأصولي ـ ص 44 ـ 45.

الدين وتسعى للهيمنة عليه واستغلاله وتسخيره لخدمة أهدافها ومصالحها، من خلال إبعاد الناس عن الحقيقة الدينية، ودفعهم إلى التمسك بممارسات ليست من الدين على أنها من الدين، لتضليلهم وصرف أنظارهم عن جوهر الدين وعن حقيقة أحكامه ومقاصده.

وإذا ما كان العلمانيون يدعون أن الطائفية هي حصيلة لغياب العلمانية في المجتمع، وأن الحل يكمن في حضور العلمانية في المجتمع. كما يدعو إلى ذلك ياسين الحاج صالح الذي يقترح: «تعبير وضعية علمانية، لتعيين العلاقة القلقة في بلداننا المشرقية بين التعدد الديني والمذهبي، ووحدة الدولة، والمساواة في الدولة بين متحدّرين من أديان ومذاهب مختلفة. ذلك لأن العلمانية تقترح ضمان المساواة عبر ترتيب علاقة الدين والدولة على أساس الفصل بينهما كنِصابين مستقلين. وهو ما يعني أن هناك مقرّاً واحداً للسيادة والعمومية الوطنية هو الدولة، فيما يترك للدين أن يعمل بحرية في «المجتمع المدني» ولعلّ من شأن الانطلاق من «الوضعية العلمانية» أن يخرج تفكيرنا حول العلمانية من المأزق الذي يتخبط فيه، والذي يتسم بغلبة مقاربات معيارية ومجردة تدافع عن العلمانية وتثبت شرعيتها المبدئية ولكنها تقف عند هذا الحد، أو تقرر أن العلمانية هي «الحل» للمشكلات الطائفية لكن من دون تفصيل أو برهان غير دائري (فتعرف الطائفية بأنها حصيلة لغياب العلمانية، بحيث يكون حضور العلمانية كفيلاً بزوال الطائفية)»[1]. فإن الحقيقة ليست كذلك، فالطائفية ليست حصيلة لغياب العلمانية مثلما أن وجود العلمانية لا يعني زوال

---

(1) ياسين الحاج صالح ـ وضعية علمانية ـ ص27 ـ مجلة الآداب ـ العدد 12 / 2007.

الطائفية، لأن الطائفية هي جزء من حركة دينية مذهبية تاريخية اجتماعية خاصة بقوم دون غيرهم، وهي بالتالي لا تزول إلا بزوالهم ولا تتغير إلا بتغيرهم ولا تزيد وتشتد أو تنقص وتقل حدتها إلا بفعل حركة الطائفة نفسها وبفعل حركة المحيط الثقافي الاجتماعي التي تحيا الطائفة في كنفه.

ولذلك فإن الاعتراف بالطائفة ووضعها في حجمها الحقيقي من حركة المجتمع والاعتراف بدورها في هذه الحركة ورسم المعالم العامة لحركة المجتمع ولحركة الطائفة فيه هو الذي يزيل الاحتقان السياسي الثقافي الاجتماعي وهو الذي يحقق السواء النفسي الاجتماعي من خلال الاعتراف كل بالآخر وبدوره ووظيفته.

كما أن الإجماع الوطني لا يتحقق من خلال العلمانية إنما من خلال الاعتراف بالتعددية ومن خلال الاعتراف بالحق المجرد للمسلمين في المجتمعات المسلمة الخالصة أو في المجتمعات ذات الأكثرية المسلمة بأن السيادة للدولة، والدولة هنا هي الدولة المسلمة (إما مسلمة خالصة أو ذات أكثرية مسلمة)، ومن خلال الاعتراف بأن الإسلام مهيمن على ما قبله، وهو حق ديني منطقي وهو حق تاريخي للإسلام وأن هذا الحق يؤهله لقيادة الحياة العامة للمجتمع مثلما يؤهله كذلك بأن تكون كلمة الإسلام هي العليا في مثل هذه المجتمعات الإسلامية الخالصة أو ذات الأكثرية المسلمة.

إن الحل في المجتمعات الإسلامية الخالصة أو المجتمعات ذات الأكثرية المسلمة مع أقليات دينية أخرى، ليس هو في تبني وضعية علمانية، وإنما في تبني مواطنة تقوم على الانتماء والمساواة أمام

القانون فيما هو عام مشترك بين المواطنين، وتقوم على الاعتراف بالأقليات الدينية أو بالتعددية الدينية داخل المجتمع الواحد. مثلما تقوم على الاعتراف بالحق المجرد الذي يقرره المنطق الديني التاريخي الاجتماعي للأكثرية المسلمة في المجتمع المسلم ذي الأكثرية المسلمة. هذا الحق الذي يمنحها حق السيادة والولاية على الشأن العام للدولة. مثلما هو شأن أي أكثرية في أي شأن آخر وفي أي مجال آخر، لا تجبرها قوة الأقلية على قبول منطقها الذي يقوم على القسر والإكراه وليس على قوة الرأي. لأن القرار للأغلبية ابتداء، وعلى الأقلية القبول به والانصياع له، وهذه هي القاعدة، إلا إذا ما كانت الأغلبية مغلوبة بالقوة والقهر، وليس بآليات الديمقراطية التي تنادي بها العلمانية نفسها.

ولم يأخذ الإسلام ـ رغم ذلك ـ بآلية الأغلبية إلا في مسألة الولاية والسيادة، ولم يأخذ بذلك في معظم القضايا الأخرى الشخصية والمدنية، وترك لكل أقلية دينية ممارسة حريتها في العقيدة، وفق ما هي عليه من نظم في الزواج والطلاق، والمواريث، وفي كل ما يتعلق بالأحوال الشخصية الخاصة بتلك الأقليات الدينية غير المسلمة في المجتمعات الإسلامية.



الفصل الثالث

خطأ منهجي

1 ـ محاولات في غير محلها

إذا ما كانت العلمانية في الغرب هي أمر واضح ومفهوم ومقبول في تلك المجتمعات الغربية التي لا ترتبط بحقيقة دينية خالصة، ولا بشريعة ناظمة، بل هي نشأت هناك نتيجة التفاعل بين الديني والفلسفي، والديني والسياسي، والأخلاقي والسياسي... إلخ.، وهو التفاعل الذي كان يقوم على الصراع المستمر بين الكنيسة والسياسة وبين القيم والمعايير الأخلاقية الدينية وبين المعايير الوضعية، فإن العلمانية في البلدان الإسلامية وفي المجتمعات الإسلامية الخالصة إنما هي شأن لا يستقيم مع جوهر الحقيقة الدينية الخالصة والشريعة الناظمة لهذه المجتمعات. وأي محاولة لاختراق جدار هذه الحقيقة الدينية إنما هي محاولة لإحداث انفصام في شخصية المسلم، وبالتالي في شخصية المجتمع المسلم بكامله.

وإذا ما كان البعض يرى «إمكانية تطوير المفهوم بتوسيع وإغناء دلالاته، إذ إنه في ضوء المتغيرات التاريخية الكبرى التي عرفها الفكر

الإنساني، وفي ضوء تحولات السياسة، وتحولات المجال السياسي، ينبغي دائماً العمل على تجديد النظر السياسي وتطويره. وفي هذا السياق لا يصبح استخدام مفهوم العلمانية في الجدل السياسي مرتبطاً بدلالة متحجرة مغلقة ونهائية، بل إن استخدامه يتحول إلى مناسبة لإعادة إنتاجه، في ضوء أسئلة المجال السياسي المحلي، وأسئلة المجال السياسي الذي تبلور في إطاره، وهو ما يؤدي بالضرورة إلى تركيب كثير من المعطيات، التي نفترض أنها تدعم بعض دلالات المفهوم، وتتجاوز بعض معانيه لحساب عملية في الفكر، قادرة على توليد معانٍ جديدة مستوعبة لمتغيرات المجال السياسي في أبعاده المختلفة»[1]، وهو ما يعني نزع المفهوم من سياقه التاريخي الثقافي الاجتماعي الغربي ومحاولة تبيئته أو إعادة إنتاجه ليتلاءم مع البيئة الثقافية الاجتماعية الإسلامية.

فإن المشكلة ليست في توسيع المفهوم أو إغناء دلالاته... المشكلة في أصل المفهوم.... في أساسه الذي يقوم على إبعاد الدين عن الحياة العامة وعن الشأن العام... والمشكلة في مقصده وغاياته، التي تتعارض مع البنية الدينية الثقافية الاجتماعية للمجتمعات الإسلامية، وليست المشكلة فيما بين ذلك حتى يمكن توسيعه أو إغناء دلالاته دون التعرض لأصوله وقواعده، أو لأهدافه ومقاصده وغاياته.

وإذا ما كانت هناك محاولات أخرى لزرع هذا المفهوم في

(1) د. كمال عبد اللطيف ـ أسئلة النهضة العربية ـ ص 30، مركز دراسات الوحدة العربية ـ الطبعة الأولى 2003.

المجتمعات الإسلامية الخالصة بهدف إبعاد الدين عن الحياة العامة، أو بدعوى المحافظة على الوحدة الوطنية في المجتمعات الإسلامية ذات التعددية الدينية، أو المحافظة على الوحدة السياسية الاجتماعية... إلخ.، فإن كل هذه المحاولات إنما هي محاولات في غير محلها، لأن المجتمع المسلم يختلف عن غيره من المجتمعات الأخرى غير الإسلامية، ولأن الشروط التاريخية التي ساهمت في ظهور فكرة العلمانية في الغرب لا يوجد ما يقابلها في الإسلام، فلا يوجد أي نوع من أنواع الصراع بين الدين والسياسة مثلما كان ذلك سائداً في الغرب، وليست هناك أي عداوة بين الدين والعلم أو بين الدين والعقل في الإسلام، والفهم الحقيقي للإسلام بل للحقيقة الإسلامية الخالصة يكشف لنا بوضوح عن تهافت هذه المحاولات التي يقوم بها البعض من أجل تطوير مفهوم العلمانية، أو توسيع دلالاته، أو محاولة زرعه في المجتمعات الإسلامية.

وهي كلها محاولات في غير محلها لأنها تهمل الجانب الأهم في التعامل مع هذا المفهوم وهو إصراره أو إصرار الذين ينادون به على إبعاد الدين عن الشأن العام في المجتمع... إبعاد الدين عن قيادة الحياة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية... إبعاد الدين عن السياسة وعن قيادة الدولة وهو ما يؤدي بالضرورة إلى فصل الدين عن الشأن العام أو عن الحياة العامة السياسية الاقتصادية الاجتماعية للمجتمع. بل إن العلمانية لا تسعى فقط إلى فصل الدين عن الدولة ولكنها تمتد إلى منظومات القيم التي تشكل المرجعية الأساسية للمجتمع وإلى منظومات المعايير التي ترسم المعالم الأساسية

لشخصية المجتمع، فتبعد منها كل ما ينبثق من الدين أو ينطلق منه أو يستند إليه أو يتأثر به من قريب أو من بعيد. وهو ما لا يرضى عنه الإسلام ولا يقبله المسلمون في مجتمعهم المسلم.

ومثلما يذكر (جورج قرم) في بحثه القيم «ملاحظات منهجية للتعامل مع مفهوم العلمانية في الإطار العربي» من: «أن أحد الإشكالات الرئيسية في تعاملنا مع مفهوم العلمانية ينبع من خطأ منهجي كبير يكمن في استيراد إشكالية العلمنة كما تطورت في خصوصية سياق تاريخ الدول الأوروبية المسيحية. وحينئذ تختصر الإشكالية بشكل مبسط وغير متطابق مع الظروف الخاصة للعالم العربي وتاريخه: إذ إننا نردد دائماً، وبشكل رتيب، ضرورة «فصل الدين عن الدولة» أو «فصل الروحي عن الزمني» من دون الانتباه إلى أن الشعارين هما نتاج الصراع المزمن الذي تميز به تاريخ أوروبا خلال قرون عديدة بين سلطة الكنيسة وسلطة الدولة، ونتاج ادّعاء الكنيسة حق ممارسة مراقبة شاملة ومتواصلة على أفعال القيادات المدنية في المجتمعات المسيحية وأفكارها.

فلقد تطورت فكرة «فصل الدين عن الدولة» نتيجة لعوامل عديدة خاصة بالتاريخ الأوروبي، ولا سيّما ما مارسته الكنيسة الكاثوليكية من اضطهاد عبر محاكم التفتيش التي راحت ترسل إلى الموت كل من لم يسلم بتفاصيل عقيدة الكنيسة الكاثوليكية بعد تعريضه لأبشع أنواع التعذيب الجسدي، وقد أدت هذه الممارسة إلى انفجار الصراع من داخل الكنيسة، وإلى تكوين كنائس بروتستانتية مختلفة انفصلت عن سلطة رأس الكنيسة الكاثوليكية في روما وأصبحت تعاديها بشكل

متزايد، الأمر الذي دفع إلى حروب دينية متعددة دامت أكثر من قرن ونصف قرن. ويمكننا اعتبار هذه الحروب إبادة جماعية أسست لنمط الحروب الحديثة في القرن العشرين.

هذه الحروب الدينية، إذن، فتحت المجال لبروز أفكار علمانية متطورة، ولتراجع سلطة الكنيسة الكاثوليكية، ولتأكيد استقلالية الحكم السياسي المدني عن أي خضوع لسلطة روحية ودينية الطابع، ومن ثم فتح الباب أمام استقلالية الفكر عن المعتقدات الدينية الرسمية المتجذرة، سواء في الكنيسة الكاثوليكية، أو في العديد من الكنائس البروتستنتية التي توطد وجودها في المقابل وكسرت احتكار السلطة الدينية الكاثوليكية في مجال العقيدة ـ وهو احتكار كان قد ساد الساحة الأوروبية المسيحية أكثر من عشرة قرون.

كان ذلك هو المحيط الذي نشأت فيه العلمانية الغربية، وقد تطورت من بعده وتعممت تدريجيّاً في أوروبا نتيجة للثورة الفرنسية ولبروز القوميات الحديثة التي أصبحت تصوغ هوية الشعوب الأوروبية انطلاقاً من معايير موضوعية، مثل اللغة والثقافة والتاريخ المشترك وإرادة العيش المشترك، ولذا أصبح المحدد المعياري الديني لهوية الشعوب الأوروبية مهمّشاً تماماً في الحياة السياسية»[1].

ولذلك فإن نقل هذا المفهوم من سياقه التاريخي الثقافي الاجتماعي إلى السياق التاريخي الثقافي الاجتماعي الإسلامي إنما يفقده خصائص الواقع الثقافي الاجتماعي الغربي وهي الخصائص التي

(1) جورج قرم ـ ملاحظات منهجية للتعامل مع مفهوم العلمانية في الإطار العربي ـ مجلة الآداب ـ ص 7 ـ 8، 10 / 11 / 2007.

لم تتوفر له، ولن تتوفر له في المجتمعات الإسلامية، بسبب اختلاف البيئة التاريخية الثقافية الاجتماعية الإسلامية عن البيئة التاريخية الثقافية الاجتماعية الغربية، وهو ما يفقد هذا المفهوم (مفهوم العلمانية) فرص النجاح في المجتمع المسلم، لأنه مفهوم يتعارض مع حقيقة المجتمع المسلم، بل هو يتناقض مع هذه الحقيقة ويتصادم معها. . . لتبقى هذه الحقيقة، ويندثر كل ما هو غير إسلامي، مهما تحققت له أسباب الاستقرار والاستمرار، ومهما اشتط أصحابه ومهما تطرفوا، ومهما حاولوا وخاصموا وضيعوا من الوقت والجهد القدر الكبير.

2 ـ مجتمعات دون أخرى

عندما نتحدث عن العلمانية كمفهوم يقوم على إبعاد الدين عن الحياة العامة، والفصل بينه وبين السياسة والأخلاق والاجتماع، والاحتكام في ذلك إلى العقل وحده دون غيره، وإلى المصلحة والمنفعة، دون أي مقاصد أو غايات دينية يرجوها المرء، أو يتطلع إليها ويعمل من أجلها. ينبغي ـ عند ذلك ـ أن نحدد المجتمعات التي يمكن أن تقبل العلمانية أو تلك التي يمكن أن تكون قابلة لوضعية علمانية. . . المجتمعات التي يمكن أن تستقر فيها العلمانية وأن تستمر وتؤدي دورها فيها بنجاح حتى يكون لحديثنا معنى وقيمة، وأن نحدد كذلك المجتمعات التي لا يمكن ـ من حيث بنيتها الدينية الأخلاقية الثقافية ـ أن تقبل أو أن تتبنى أي وضعية علمانية تمس بنيتها تلك التي تكوّن الأساس الديني الأخلاقي الثقافي لشخصيتها.

وعلينا أن نعترف قبل ذلك أن العلمانية ليست «وصفة سحرية» قابلة للتطبيق في أي مجتمع وفي أي ثقافة، بل أن هناك مجتمعات غير

قابلة لأي وضعية علمانية، ولا يمكن أن تستقر فيها العلمانية، أو أن تستمر فيها، أو أن تؤدي فيها أي دور، أو أن تكون لها أي وظيفة لأسباب دينية منطقية أخلاقية اجتماعية. لا يمكن تجاهلها أو إهمالها أو عدم الالتفات إليها. لأن من شأن ذلك أن يخرج بالبحث عن أساسه الموضوعي ويؤدي به إلى دروب الذاتية والتعصب الأعمى، وتجاوز ما بالواقع من أسس وقواعد ومعايير دينية أخلاقية إجتماعية، لا تستطيع العلمانية اختراقها، أو استغراقها، ولا تستطيع أن تكون بديلاً عنها.

وهذا التحديد مهم جداً، وهو يشكل المبدأ والأساس لنجاح أي دعوة للعلمانية في أي مجتمع من المجتمعات، ويحدد مدى قبولها أو رفضها واستبعادها ابتداء، قبل أن يتحقق هذا الرفض على مستوى واقعي عملي، إذا ما تم ذلك دون تحديد للمعطيات والإشتراطات الدينية الثقافية الاجتماعية، أو دون بحث أو دراسة فيها، أو دون معرفة بطبيعة ذلك المجتمع وبمكوناته الدينية الأخلاقية الاجتماعية.

ولعل أول ما يكشف عنه هذا التحديد هو أن «مفهوم العلمانية تشكل في دائرة الصراع السياسي الديني في أوروبا، واستقر في صورة محددة في أدبيات فلسفة الأنوار، حيث كان يعني إقامة الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية»[1]، واستخدم في الصراع ضد الكنيسة وتدخلها في الشأن السياسي، وضد أمراء الإقطاع وتآمرهم مع

---

(1) د. كمال عبد اللطيف ـ التفكير في العلمانية ـ ص53 ـ رؤية للنشر والتوزيع ـ القاهرة 2007.

الكنيسة وضد محاكم التفتيش ومحاولات التنكر للاكتشافات العلمية، وقيام الكنيسة باضطهاد العلماء ومحاربة العلم في مختلف المجالات.

وهو ما لا وجود له في الإسلام، أو في المجتمعات الإسلامية، حيث لا وجود لكنيسة، ولا لصكوك غفران، ولا سلطة دينية ممثلة في أفراد أو في مؤسسات، في الإسلام، ولا وجود لباباوات يمارسون سلطة دينية على الأفراد، ويتحكمون، من خلال ذلك، في الشأن العام، وفي الحياة العامة للمجتمع كله من خلال تدخلهم في شؤون الحكم والسياسة، ولا صراع بين الدين والدولة في الإسلام، أو بين الدين والسياسة على ذلك النحو الذي كان في أوروبا، وهو الصراع الذي أدى إلى ظهور هذا المفهوم وتبنيه في الغرب لحل لذلك الصراع.

ومثلما يقول كذلك محمد عابد الجابري من أنه: «ما من شعار من شعارات الفكر العربي الحديث كان ـ وما يزال ـ مدعاة للبس وسوء التفاهم كشعار «العلمانية». وذلك لعدة أسباب:

1 ـ منها أن هذا الشعار نفسه يحيل لفظه إلى مضمون لا يشكل جزءاً، لا كبيراً ولا صغيراً، من الموروث العربي الإسلامي، الأمر الذي يجعل تحديد معناه يتطلب أول ما يتطلب كتابة تاريخه في تجربة تاريخية أخرى لا يجمعها مع التجربة العربية الإسلامية فضاء حضاري واحد، وذلك إلى درجة أنه يستحيل وضع مقابل صحيح ومقبول باللغة العربية للفظ الذي يعبر عن ذلك المضمون في موطنه، سواء في ذلك لفظ «اللائكية» أو لفظ «السيكولارية». . .

2 ـ ومنها أن مضمون أو مضامين هذا الشعار مرتبط بظاهرة دينية حضارية لا وجود لها في التجربة الحضارية العربية الإسلامية، وأكثر من ذلك يشجبها الإسلام ويفصل نفسه عنها، أعني بذلك ظاهرة «الكنيسة» بوصفها جهازاً تراتبياً هو المرجع في الشأن الديني يمارس سلطة روحية على الأفراد في مقابل السلطة الزمنية التي للحكام وينازعه عليها: الدولة تملك أبدان الناس، والكنيسة تملك أرواحهم. وهذا لا يتأتى إلا في المجتمع الذي يكون فيه الدين مبنياً، لا على العلاقة المباشرة بين الإنسان والله، بل على علاقة تمر عبر «رجل الدين»، الرجل الذي يتخذ العمل الديني مهنة ووظيفة، ويرتبط تنظيمياً بهيئة دينية عليا تعتبر نفسها المشرّع الوحيد في ميدان الحياة الروحية... وغني عن البيان القول إن هذا الوضع غريب تماماً عن الدين الإسلامي وأهله: فالدين الإسلامي قوامه علاقة مباشرة بين الفرد البشري وبين الله، فهو لا يعترف بأي وسيط، وليس فيه سلطة روحية من اختصاص فريق، وسلطة زمنية من اختصاص فريق آخر.

3 ـ هذا من حيث مضمون الشعار وعدم ملاءمته لمعطيات التجربة التاريخية والدينية العربية الإسلامية. أما من حيث الظروف التي طرح، ويطرح، فيها هذا الشعار، فأقل ما يقال فيها إنها تتغير بتغير «الزمان»، مما يجعل منها لا ظروفاً متأصلة في الواقع العربي، بل مجرد استجابة أو رد فعل لطارئ من

الطوارئ، حتى إذا خف هذا الطارئ أو زال، فقد هذا الشعار مبرره وتراجعت الحاجة إليه»[1].

وهذه كلها دلالات خاصة تعني أن الموقف العلماني نشأ بسبب الشروط التاريخية التي واكبته في بيئته، وهي الشروط نفسها التي تدفع إلى القول بأن هذا الموقف العلماني لا مكان له في المجتمعات الإسلامية، مهما حاول التسلل من هنا أو من هناك، لأنه موقف يتعارض مع الحقيقة الدينية للمجتمعات الإسلامية... يتعارض مع طبيعة هذه الحقيقة التي تشكل القاعدة والأساس للواقع الديني الثقافي الأخلاقي الاجتماعي لهذه المجتمعات.

ولذلك فإن علاقة الإسلام بالعلمانية أو علاقة المجتمعات الإسلامية بالعلمانية ومدى قبول أو رفض هذه المجتمعات لمقولات العلمانية وأطروحاتها هو شأن يختلف عن علاقة غير الإسلام أو غير المجتمعات الإسلامية بالعلمانية وبمقولاتها وأطروحاتها وما تدعو إليه من مبادئ وقيم ومعايير مادية وضعية لا تعترف بأي دور للدين وأحكامه ومبادئه وقيمه ومعاييره في حركة المجتمع وتنظيمه وتوجيهه خاصة على مستوى الشأن العام، أو على مستوى الحياة العامة السياسية الأخلاقية الاجتماعية للأفراد والجماعات.

وعلى العلمانيين أن يفهموا أن الإسلام غير... عليهم أن يفهموا أن المسلم مطالب شرعاً بأن يحكم الإسلام حياته العامة، كما يحكم حياته الخاصة وأن يقود الإسلام الشأن العام كما يقود الشأن الخاص،

---

(1) د. محمد عابد الجابري ـ في نقد الحاجة إلى الإصلاح ـ ص83 ـ 84 مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت 2005.

وأن من ينادي بالعلمانية في السعودية أو في السودان أو في المغرب أو الجزائر أو الباكستان أو أندونيسيا أو ماليزيا إنما هو رجل لا يفهم الإسلام، ولا يفهم أحكامه ولا يستوعب مقاصده ولا يفهم منطقه وسياقه العام، كدين خاتم، ومهيمن على ما قبله، ولا يفهم حكمة تتالي الأديان أو تواليها وكيف أن آخرها يهيمن على ما قبلها.

وإذا كان هناك من يقترح «طرح إشكالية العلمنة في البيئة العربية وبشكل أشمل في الديانة الإسلامية ضمن سياق مستقل عن السياق الذي تميزت به في المجتمعات الغربية، لكون الديانة الإسلامية مختلفة عن الديانة المسيحية من جهة، ولكون التجربة التاريخية السياسية والدينية في كل من البيئة العربية والبيئة الغربية مختلفة هي أيضاً، تماماً، ولو أن للديانات التوحيدية سمات مشتركة»[1].

فإن هذا نصف الحقيقة، وهو نصف مهم جداً ويشكل الأساس الأول أو المبدأ الأول لإدراك العلاقة بين المجتمعات الإسلامية والعلمانية، ومدى ملاءمة هذا المفهوم للتطبيق في هذه المجتمعات، ومدى قبول هذه المجتمعات لهذا المفهوم. وهذا الإقتراح على هذا النحو، أي الذي يعبر عن نصف الحقيقة، إنما يعني:

- الاعتراف أولاً بأن مفهوم العلمانية هو مفهوم غربي ولد ونشأ وترعرع في بيئة تاريخية ثقافية غربية، وهو ما يوجب وضع العلمانية في سياقها التاريخي الثقافي الاجتماعي الذي ولدت فيه.

(1) جورج قرم ـ ملاحظات منهجية للتعامل مع مفهوم العلمانية ـ ص7.

- النظر إلى المفهوم نفسه (في ذاته) وفي إمكانية إعادة تأسيسه في بيئة أخرى غير بيئته التي ولد فيها، إن كان هذا ضرورياً.
- النظر في مدى إمكانية هذا التأسيس الجديد، ومدى ملاءمته للبيئة الثقافية الاجتماعية الإسلامية على نحو خاص[1].

أما نصف الحقيقة الآخر الذي غاب عن هذا الإقتراح فهو مدى حاجة المجتمعات الإسلامية إلى العلمانية ابتداء... مدى حاجة المجتمعات الإسلامية الخالصة، أو المجتمعات الإسلامية ذات الأكثرية الإسلامية للعلمانية؟! أو إلى إمكانية هذا التأسيس الجديد للعلمانية الذي يدعو إليه كثير من العلمانيين العرب؟! وهل يحتاج المسلم في حياته الخاصة أو العامة إلى وضعية علمانية أو إلى أي تأسيس جديد للعلمانية أم أن طبيعته الدينية الأخلاقية الاجتماعية تتصادم مع ذلك وتتناقض معه؟! لتبقى العلمانية مجرد خدش على سطح الحقيقة الدينية الأخلاقية الاجتماعية للمجتمع المسلم، وليبقى العلمانيون ـ من المسلمين على نحو خاص ـ مجرد مرددين لأيديولوجيات وشعارات لا تمت لحقيقة مجتمعاتهم بصلة... لا من قريب، ولا من بعيد. لأن محاولات علمنة المجتمعات الإسلامية من قبل العلمانيين من المسلمين إنما هي تجاوز للواقع، وقفز فوق مكوناته الأساسية الدينية الثقافية الاجتماعية، بل هي محاولات تؤدي إلى السقوط والانكسار على أرض الواقع الذي يضرب بجذوره في أعماق التاريخ الديني الأخلاقي الاجتماعي لهذه المجتمعات.

وهو ما يستلزم النظر إلى هذا المفهوم من زاوية ميلاده ونشأته

---

(1) وهو ما يهمنا النظر فيه في هذا الكتاب.

الأولى في بيئته التاريخية الثقافية الاجتماعية. ومخاطر محاولات نزعه من سياقه ذاك وزرعه في مجتمعات أخرى، وإدراك الحقيقة الدينية الاجتماعية التي تكوّن شخصية تلك المجتمعات الأخرى، وهي الحقيقة التي قد تقبل أو ترفض العلمانية انطلاقاً من تلك الحقيقة وما تفرضه من اشتراطات دينية أخلاقية اجتماعية. إذ قد تنجح العلمانية في فرنسا حيث تجد العلمانية التربة الصالحة لنموها، وتجد العلمانيين الذين يرعونها حق رعايتها، ولكنها لن تنجح في المجتمعات الإسلامية حيث الإسلام هو الأصل والأساس، وحيث المسلمين الخلص الذين يرعونه حق رعايته، وحيث العلمانيين أفراداً قلائل يلهثون خلف وهم وسراب لن يكون له وجود حقيقي أصيل في مجتمع يمنحه الإسلام الحقيقة والأصالة. فهم، من جهة، يعادون الدين، وهم من جهة أخرى، يحولون العلمانية إلى دين جديد، يدافعون عنه بكل قوة، وبكل جرأة. وبئس ما يفعلون، إذ يهملون الحقيقة... ويتبعون الهوى.

3 ــ قاعدة وشواذ

القاعدة العامة التي تفرضها الحقيقة الدينية الأخلاقية الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية إذاً هي أن لا علمانية في المجتمعات الإسلامية الخالصة أو في المجتمعات الإسلامية ذات الأكثرية المسلمة الغالبة أو الأغلبية المسلمة الغالبة. لأن العلمانية تتصادم مع المكونات الأساسية لشخصية هذه المجتمعات، وتتعارض مع بنيتها الدينية الثقافية الاجتماعية. ولن يتحقق لها بسبب ذلك الاستقرار أو الإستمرار. والدعوة إلى العلمانية، أو العمل من أجل قيام علمانية في

هذه المجتمعات إنما هو تعبير عن فهم خاطئ لحقيقة هذه المجتمعات أو هو تعبير عن قراءة خاطئة للإسلام وللبنية الدينية الثقافية الاجتماعية لهذه المجتمعات، وهي البنية التي تحكم وتوجه مسلك وتصرفات المسلمين في هذه المجتمعات. والتي يشكل الإسلام أساسها الأول المتين.

غير أن العلمانية يمكن أن توجد، أو أن تجد لها صدى في مجتمع أو في دولة ليست إسلامية خالصة، وإنما هي دولة ذات طوائف دينية سياسية اجتماعية متساوية أو متقاربة، وذات وضعية تاريخية خاصة، مثلما هو الحال في لبنان الذي يعتبر، بحق، حالة خاصة، يصعب تحديد هويتها الدينية وتخضع لاعتبارات تاريخية جغرافية اجتماعية خاصة بها، وبالتالي فهي حالة شاذة في المجتمعات الإسلامية، لا يجوز القياس عليها في بقية المجتمعات الأخرى، فلا ينبغي الحكم على مجتمعات إسلامية خالصة، أو على مجتمعات ذات أكثرية مسلمة بأنها يجب أن تتعلمن قياساً على لبنان مثلاً، ولا يجوز التفكير على هذا النحو أو إصدار مثل هذا الحكم على مجتمعات إسلامية خالصة أو على مجتمعات ذات أكثرية مسلمة غالبة في مجتمعات إسلامية أخرى. على أن تحكم كل طائفة قوانينها الشخصية أي التي تتعلق بالأحوال الشرعية الشخصية لتلك الطائفة داخل الدولة الواحدة، أو داخل السيادة الواحدة للدولة كدولة.

وهو ما يعني أن وجود العلمانية في مثل هذا المجتمع إنما هي تعبير عن أوضاع خاصة لمجتمعات ذات طوائف دينية متعددة تخضع لمعايير دينية تاريخية اجتماعية معينة، بحيث لا تمثل قاعدة لغيرها من المجتمعات الإسلامية الخالصة أو ذات الأكثرية المسلمة الغالبة.

لأن لبنان له خصوصياته أكثر من أي مجتمع عربي آخر، وله وضعه التاريخي الاجتماعي الذي يتميز به دون غيره، ويتمتع بوضعية تاريخية للطائفية وللتعددية الدينية، وهو ما يجعل منه حالة خاصة... حالة شاذة عن القاعدة العامة التي يجب أن تطبق في المجتمعات العربية الإسلامية الخالصة أو ذات الأكثرية المسلمة السائدة:

إذ «يمثل لبنان، بين مجموعة الدول العربية، إن لم نقل الإسلامية، حالة فريدة»[1]. حالة خاصة تشكلت من خلال تمركز طوائفه وتجذرها في وعي اللبنانيين، بل المحيطين به كذلك. مما جعل لكل طائفة خصوصية تتميز بها عن غيرها، ولكل طائفة أدوار ووظائف دينية سياسية اجتماعية تحاول أن تقوم بها لخدمة أهدافها. وجعل من لبنان بلد مميزاً، ومتميزاً عن غيره، وفيه من المزيج الفكري الديني الاجتماعي المذهبي الطائفي ما ليس لغيره من المجتمعات والبلدان.

ولعل اتفاق الطائف وما جاء فيه إنما هو اعتراف بالطائفية في لبنان وتجذرها فيه، بل إن ما جاء فيه من تكريس للطائفية، ولما ترتبه من توازنات ومن تقسيمات سياسية ونيابية طائفية هو خير دليل على أن لبنان إنما هو حالة خاصة لا يجوز القياس عليها عند الحديث عن علاقة الدين بالدولة، أو وصل الدين بالحياة العامة أو بالشأن العام في المجتمعات الإسلامية.

ولذلك فإن لبنان لا يفسر المنحى العام لجواز قبول أو رفض

(1) جورج قرم ـ تعدد الأديان وأنظمة الحكم ـ من تقديم إدمون رباط للكتاب ـ الطبعة الثانية ـ ص14 ـ دار النهار للنشر ـ بيروت 1998.

العلمانية في المجتمعات العربية الإسلامية الأخرى، خاصة المجتمعات العربية الإسلامية الخالصة التي تكاد تخلو من أقليات دينية تذكر أو من طوائف دينية غير إسلامية.

ولا يجب ـ لذلك السبب ـ أن نتخذ من لبنان نموذجاً عن الحديث عن العلمانية لأن للبنان وضع خاص بين الدول العربية والإسلامية. . . وضع تاريخي ديني سياسي اجتماعي لا يصلح لأن يكون نموذجاً أو مجتمعاً يقارن الباحث بينه وبين المجتمعات الإسلامية الأخرى سواء أكانت تلك المجتمعات مجتمعات إسلامية خالصة أم كانت مجتمعات إسلامية ذات أكثرية مسلمة. . . أكثرية غالبة وأقلية غير إسلامية.

مثلما لا يجب أن نتخذ من الصراعات الأهلية والطائفية التي جرت في لبنان وما زالت تجري إما بحكم التركيبة السياسية غير السوية، أو بفعل التدخلات الخارجية، الإقليمية أو الدولية في الشؤون الداخلية اللبنانية، دافعاً إلى الدعوة إلى تبني العلمانية في المجتمعات الإسلامية الأخرى حتى لا يحدث فيها مثلما حدث في لبنان من اقتتال داخلي ومن حروب أهلية طائفية.

إذ قد تكون العلمانية حلاً في المجتمعات غير الإسلامية التي بها أقليات دينية، كفرنسا مثلاً، أو بريطانيا أو ألمانيا أو الولايات المتحدة الأميركية، وقد تكون حلاً لمجتمعات ذات حالة خاصة بها، كالمجتمع اللبناني مثلاً.

حيث قد تنجح العلمانية في لبنان، أو قد يضطر المجتمع اضطراراً للعمل بها في لبنان، أو في مجتمع كالمجتمع اللبناني باعتباره حالة خاصة. ولكنها، بالقطع، لن تنجح، ولن تستقر، ولن تستمر في

غير ذلك من المجتمعات الإسلامية الخالصة أو في المجتمعات ذات الأكثرية... الأكثرية المسلمة.

ولنحاول أن نترك لبنان جانباً عندما نتحدث عن العلمانية وعن علاقتها بالمجتمعات الإسلامية ومدى قبول أو رفض هذه المجتمعات لما تطرحه العلمانية من أفكار وقضايا، خاصة ما يتعلق منها بإبعاد الدين عن الشأن العام أو عن الحياة العامة السياسية الثقافية الاجتماعية. لأن تحقق العلمانية، أو قبولها في مجتمع ما يتطلب اشتراطات خاصة، ولأن رفض العلمانية، أو عدم استقرارها في مجتمعات أخرى يخضع كذلك لاشتراطات دينية أخلاقية اجتماعية تتصادم مع العلمانية، وتجعل منها جسماً غريباً في جسد المجتمع، سرعان ما يتم التخلص منه، عندما تحين أول فرصة لذلك.



الجزء الثاني

غير المسلم في المجتمع المسلم



الفصل الأول

التعددية والعيش المشترك

1 ـ ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾

هذا هو القانون[1] الأساس ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ﴾[2] الذي ينظر من خلاله الإسلام إلى غير المسلمين، سواء أكانوا في المجتمعات الإسلامية، أم كانوا في غيرها من المجتمعات الأخرى، وسواء أكان ذلك في حالة الحرب، أم كان ذلك في حالة السلم. وهذا هو القانون الذي يحدد طبيعة العلاقة بين المسلمين وبين غيرهم من الناس من أصحاب الديانات والشرائع والرسالات الأخرى. وهذه هي القاعدة الأساس للتعددية والعيش المشترك بين أهل الأديان والطوائف المختلفة في المجتمع المسلم. فلا إجبار ولا قسر ولا إكراه في الدين، وإنما حرية واختيار، وتلقائية في الرفض مثلما هي في القبول. دون تدخل من أحد، أو تضييق من أحد على

(1) انظر: سالم القمودي ـ من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة (القانون الثامن).

(2) سورة البقرة ـ الآية 256.

أحد لإرغامه على الدخول في الإسلام، أو الخروج من غيره، قبل ذلك.

بل تتعايش أحكام الإسلام مع الآخرين من غير المسلمين وتدعو إلى الاعتراف بهم والإحسان إليهم، بل هي تدعو إلى الألفة والتسامح والرحمة والمحبة بين الناس جميعاً، لأن الناس جميعاً يشتركون في الأخوة الإنسانية، وفي الكرامة الإنسانية، وفي الحقوق والواجبات الإنسانية العامة المشتركة بين الناس جميعاً:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[1].

حيث يخاطب الإسلام جميع الناس على قدم المساواة: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[2]، لأنه دين خاتم جاء للناس كافة ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[3]، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾[4]، ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾[5].

ويدعوهم جميعاً إلى تقوى الله:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾[6].

(1) سورة الحجرات ـ الآية 13.
(2) سورة الأعراف ـ الآية 158.
(3) سورة سبأ ـ الآية 28.
(4) سورة الأنبياء ـ الآية 107.
(5) سورة الفرقان ـ الآية 1.
(6) سورة النساء ـ الآية 1.

ولم يفرق القرآن الكريم في خطابه بين الناس، بل هو يوجه الخطاب إليهم جميعاً، ولم يفرق بينهم بسبب أعراقهم وأجناسهم وألوانهم، بل دعاهم جميعاً إلى توحيد الله سبحانه وتعالى... إلى الإيمان... إلى العمل الصالح... إلى الطيب من القول، وإنما فرق بينهم في إيمانهم... في إخلاصهم... في أعمالهم.

ومنهج الإسلام في الحوار مع الآخر واضح ومعروف ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[1].

﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[2].

أي بالكلمة التي هي أحسن وألطف وأرق... بالكلمة التي تقوم على الرفق واللين وتعتمد على الحجة والدليل والبرهان.

«حيث تتأسس الدعوة إلى الإسلام على الحكمة والموعظة الحسنة:

﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾[3].

﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكَ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَآءَهُمْ ۚ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[4].

«لتظهر التلقائية من خلال ذلك كمنهج للدعوة إلى دين الله، ونشر

---

(1) سورة النحل ـ الآية 125.
(2) سورة العنكبوت ـ الآية 46.
(3) سورة النحل ـ الآية 125
(4) سورة القصص ـ الآية 50.

مبادئ الإسلام وقيمه وأحكامه بين الناس، وككيفية تقوم على التي هي أحسن، حتى تتهيأ الفرص للاختيار بين الهدى والضلال، دون إجبار أو قسر أو إكراه»[1].

لأن الإسلام لا يكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾[2]. ولم ينقل «لنا التاريخ حادثة واحدة في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام، أو في عهد الصحابة أكره فيها أحد على اعتناق دين الإسلام»[3].

بل حرية في التلقي... حرية في القبول... حرية في الاختيار بين الكفر والإيمان... و﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْۚ﴾[4].

«والدعوة إلى الإسلام تعني أن هناك آخر، غير مسلم، تجب دعوته، أو يجب أن يدعى إلى الإسلام، أو أن يبلغ بدعوة الإسلام، بالحكمة والموعظة الحسنة، حتى يتعرف على حقيقة الإسلام ويفهم مقاصده ويدرك ما تتطلبه هذه المقاصد من إيمان وعمل.

وتتضمن هذه الدعوة ـ قبل ذلك ـ الاعتراف به كآخر مغاير، والاعتراف كذلك بالاختلاف معه: دينيّاً، أخلاقيّاً، اجتماعيّاً... إلخ. والاعتراف بأن هذا الاختلاف هو سنّة من سنن الله في خلقه»[5].

---

(1) سالم القمودي ـ حركة الفكر بين التلقائية والتوجيه القسري ـ ص 80.

(2) سورة يونس ـ الآية 99.

(3) د. صبحي عبده سعيد، السلطة والحرية في النظام الإسلامي ـ ص 138 ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة 1982.

(4) سورة الكهف ـ الآية 49.

(5) سالم القمودي ـ حركة الفكر بين التلقائية والتوجيه القسري ـ 88.

﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[1].

﴿لِّكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَٰزِعُنَّكَ فِى ٱلْأَمْرِ وَٱدْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُّسْتَقِيمٍ﴾[2].

﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ فَٱسْتَبِقُوا ٱلْخَيْرَٰتِ﴾[3].

﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ﴾[4].

وهو ما يعني اختلاف الشرائع والمناسك، واختلاف الألسنة والألوان، وبالتالي اختلاف الهويات والخصوصيات الثقافية، أو اختلاف الثقافات التي تقوم على ذلك، أو التي تترتب عن ذلك، وتعددها.

﴿فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّۦنَ ءَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ ٱهْتَدَوا وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾[5].

«لأن الدعوة الصادقة لا تحتاج بطبيعتها إلى إجبار أو إكراه، بل هي تحتاج فقط إلى الحكمة والموعظة الحسنة، مثلما تحتاج ـ بعد

(1) سورة هود ـ الآيتان 118، 119.
(2) سورة الحج ـ الآية 67.
(3) سورة المائدة ـ الآية 48.
(4) سورة الروم ـ الآية 22.
(5) سورة آل عمران ـ الآية 20.

ذلك ـ إلى الجدل والحوار بالتي هي أحسن... بالكلمة الطيبة الصادقة التي تعمل على إظهار الحقيقة... حقيقة العقيدة... حقيقة الإيمان... حقيقة الكون والحياة... حقيقة الفكرة... هذه الحقيقة التي هي الهدف والغاية من أي دعوة، ومن أي جدل، ومن أي حوار... الكلمة التي تخاطب العقل... وتخاطب القلب... وتخاطب الوجدان... فتصل الدعوة بذلك إلى الإنسان من الطريق الذي يجب أن تصل منه... طريق العقل والقلب والوجدان... وليس طريق القهر والإجبار... أو القسر والإكراه...»[1].

«ومن خلال الاعتراف بهذا الاختلاف والتعدد في الشرائع والمناسك، وبهذا التنوع في الهويات والثقافات واستيعابه، تبدأ دعوة الآخر، هذه الدعوة التي ينبغي أن تتأسس على التلقائية، ككيفية تعترف بهذا الاختلاف، أو تعترف بحق الاختلاف ابتداءً... اختلاف غيرنا عنا... واختلافنا نحن عن غيرنا، حتى تتوفر ـ نتيجة لذلك ـ فرص الحرية... الحرية في التلقي... الحرية في القبول، والحرية في الرفض. وحتى تتحقق المسؤولية الكاملة عند القبول، وعند الرفض[2].

﴿إِن تَكْفُرُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنكُمْ ۖ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ۖ وَإِن تَشْكُرُوا۟ يَرْضَهُ لَكُمْ ۗ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾[3].

(1) سالم القمودي ـ حركة الفكر بين التلقائية والتوجيه القسري ـ ص 80 ـ 81.
(2) المصدر السابق ـ ص 85.
(3) سورة الزمر ـ الآية 37.

﴿مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[1].

ولذلك يعيش غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية مطمئنين آمنين على أنفسهم وأماكن عباداتهم، وعلى أحوالهم الشخصية ومعاملاتهم، سواء أكان ذلك مع المسلمين، أم كان ذلك فيما بينهم هم أنفسهم.

«بل يمكن القول ـ إذا ما نظرنا إلى حقيقة الإسلام ـ أن الحرية الحقيقية الأصيلة في الدين من حيث الدخول في الإسلام أو البقاء على غيره إنما تتجلى في مبادئ الإسلام وفي قيمه ومعاييره التي ذكرها القرآن الكريم في كثير من الآيات البينات، بل تكاد لا توجد حرية حقيقية أصيلة أكثر مما هي في الإسلام»[2]... الإسلام الذي يقول لنبي الإسلام:

﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ۞ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾[3].

﴿... فَذَكِّرْ بِٱلْقُرْءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾[4].

﴿إِنْ أَنتَ إِلَّا نَذِيرٌ﴾[5].

ودعوة الآخر تعني الحوار معه، دون نفيه، أو إبعاده، أو إقصائه،

(1) سورة الإسراء ـ الآية 15.
(2) سالم القمودي ـ حركة الفكر بين التلقائية والتوجيه القسري ـ ص82.
(3) سورة الغاشية ـ الآيتان 21 ـ 22.
(4) سورة ق ـ الآية 45.
(5) سورة فاطر ـ الآية 23.

حيث يقول الله سبحانه وتعالى في شأن أهل الكتاب، وفي تبيان كيفية مجادلتهم والحوار معهم: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[1]. ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾[2].

«لتظهر التلقائية هنا في كيفية الدعوة وفي كيفية التلقي وفي كيفية الجدل الذي ينبغي أن يتأسس على التي هي أحسن وفي كيفية الحوار الذي يقوم على القول اللين الحسن لتتحقق بذلك التلقائية... ولتتحقق الحرية في القبول أو الرفض، من خلال القول اللين الحسن، بل من خلال الجدل بالتي هي أحسن أو بالقول الأحسن الذي يدفعهم إلى الاستماع وإلى التأمل والتدبر فيما يستمعون إليه، وليكتشفوا من خلال ذلك ما في هذه المجادلة من تلقائية ومن حرية ومن صدق في الفكرة وفي الدعوة»[3].

«وإذا ما كان البعض لا يرى ذلك، أو هو لا يستشعر ذلك في الواقع العملي، أو هو لا يعترف بذلك، فإن هذا قد يعود إلى:

1 ـ خطأ في المنهج:

كمن يدرس الإسلام بغير منهاج الإسلام:

فينظر إلى شريعة الإسلام كنظرته إلى غيرها من الشرائع، وليست

---

(1) سورة آل عمران ـ الآية 64.

(2) سورة العنكبوت ـ الآية 46.

(3) سالم القمودي ـ حركة الفكر بين التلقائية والتوجيه القسري ـ ص 86.

شريعة الإسلام كغيرها من الشرائع في علاقتها بالحياة العامة للمجتمع، وفي علاقتها بالسياسة وبالدولة، وكذلك بسبب اكتمالها كشرعية لدين خاتم، وكشريعة لدين مهيمن على ما قبله وبسبب حفظها من التغيير والتحريف، وتعاليها على الزمان والمكان، وقدرتها على استيعاب ما يطرأ من وقائع وأحداث ومشكلات في الواقع، وما يستحدث من معارف، وما يكتشف من علوم، وما يجدّ من تطور في أساليب الحياة، وطرائق العيش.

أو كمن لا يحتكم إلى المرجعية الثقافية الأصيلة للإسلام، فيفقد بذلك الأساس المنهجي الذي ينطلق من هذه المرجعية الأصيلة أو يستند إليها، بل الذي يحتكم إلى اشتراطاتها الثقافية الأساسية.

أو كمن يقرأ غير الإسلام، وهو يفتقد القدرة على الضبط العلمي الموضوعي، أو هو يفتقد القدرة على النقد والفحص والتحليل لما يقرأ. فينبهر بما يقرأ، وينكر ذلك على الإسلام.

2 ـ فساد في القياس أو الاستدلال.

كمن يقيس الإسلام على ممارسات المسلمين، وعلى حركتهم في الواقع السياسي الثقافي الاجتماعي، وليس على ما جاء به من مبادئ وأحكام وقيم ومعايير بينة واضحة في دعوتها إلى حرية حركة الفكر وإلى الأخوة والمساواة وإقامة العدل والشورى بين الناس»[1].

وهذا هو المنهج الصحيح والسبيل القويم للدعوة... المنهج الذي يقوم على الحكمة والموعظة الحسنة، وعلى الجدل والحوار،

(1) سالم القمودي ـ حركة الفكر بين التلقائية والتوجيه القسري ـ ص 78 ـ 79.

وعلى الفهم والإدراك ليتحقق الاقتناع، ويتحقق القصد، وتتحقق الإرادة بعد ذلك. . . إرادة الاختيار:

﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾[1].

فلا تضليل ولا خداع، ولا قسر ولا إكراه في الدعوة إلى دين الله، بل حكمة وموعظة حسنة وليناً في الدعوة وفي الجدل والحوار ووضوحاً وتميزاً، وتلقائية في التلقي، بعد الدعوة والجدل والحوار والشرح والتفسير والتبيين»[2].

لتظهر التلقائية في الدعوة ـ بعد ذلك ـ في كثير من الآيات البينات التي ترسم معالم هذه التلقائية في حركة الدعوة، فتخاطب الناس جميعاً، وتدعوهم إلى الإيمان بالله الخالق الواحد الأحد سبحانه وتعالى، وإلى التدبر والتفكر في خلق السموات والأرض، وتدعوهم إلى البحث عن حقيقة الإيمان وحقيقة الكون والحياة، وتذكرهم بآيات الله الدالة على حسن صنعه وتدبيره.

﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[3].

﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾[4].

وتذكرهم بحقيقة الخلق، وحقيقة المخلوقات الدالة على خالقها

---

(1) سورة يوسف ـ الآية 108.
(2) سالم القمودي ـ حركة الفكر ـ ص84 ـ 85.
(3) سورة النحل ـ الآية 78.
(4) سورة الحج ـ الآية 46.

﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1].

﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[2].

﴿هَٰذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾[3].

ولتذكر الناس جميعاً بالوعيد، وبالحساب والعقاب، وبالجنة والنار، ولتضعهم بذلك أمام مسؤولياتهم، ولتقول لهم ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾[4]. وأن ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[5].

وهو ما ينفي أي تدخل أو إكراه من أي نوع يمكن أن يمارسه المسلم تجاه غير المسلم في المجتمع المسلم. لأن ذلك ليس من الإسلام في شيء، بل إن ذلك يتعارض مع الإسلام... يتعارض مع حقيقة الدين الخالص الذي لا يحتاج إلى هذا أو إلى ذاك من الناس، حتى يجبره على الدخول فيه. لأن الإيمان الحق لا يقوم على القسر والإكراه، وإنما يقوم على التصديق والإيمان بالقلب، وليس بغير ذلك من الأحوال.

---

(1) سورة العنكبوت ـ الآية 20.
(2) سورة يس ـ الآيتان 78 ـ 79.
(3) سورة لقمان ـ الآية 11.
(4) سورة الطور ـ الآية 21.
(5) سورة البقرة ـ الآية 256.

2 ـ صحيفة المدينة

جاءت صحيفة المدينة تطبيقاً واقعيّاً عمليّاً لحقيقة الإسلام في تعامله مع الآخر غير المسلم الذي يقيم مع المسلم في مجتمع واحد أو في دولة واحدة، ومن هنا كان اعتبار صحيفة المدينة أول أساس عملي واقعي يحكم علاقة المسلمين بغير المسلمين من أهل الكتاب ومن غيرهم في المجتمع الواحد.

ولأهمية هذه الصحيفة، وما جاء فيها من مباديء وقواعد للتعامل بين المسلمين وغير المسلمين نوردها هنا بنصها الذي كتبت[1] به:

«هذا كتاب من محمد النبي [رسول الله]، بين المؤمنين والمسلمين من قريش و[أهل] يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم.

- أنهم أمة واحدة من دون الناس.
- المهاجرون من قريش على رِبْعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- وبنو عَوْف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- وبنو الحارث [بن الخزرج] على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

---

(1) كتبت هذه الصحيفة في العام الأول للهجرة ـ 622 م، وكان في المدينة في ذلك الوقت ثلاث جماعات: المسلمون واليهود والعرب المشركون.

- وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- وبنو جُشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- وبنو النّجّار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- وبنو عَمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- وبنو النَّبِيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- وأن المؤمنين لا يتركون مُفرحاً (أي مثقلاً بالدَّين وكثرة العيال) بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل.
- وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه.
- وأن المؤمنين المتقين [أيديهم] على [كل] من بغى منهم، أو ابتغى دَسيعةَ (كبيرة) ظلم، أو إثم، أو عدوانٍ، أو فسادٍ بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جَميعاً، ولَو كان ولد أحدهم.
- ولا يَقْتُل مؤمن مؤمناً في كافر ولا ينصر كافراً على مؤمن.
- وأن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس.

- وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم.
- وأن سِلْم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم.
- وأن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً.
- وأن المؤمنين يُبِيء بعضهم عن بعض بما نال دماءهم في سبيل الله.
- وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدًى وأقومه، وأنه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن.
- وأنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بيّنة فإنه قَوَدٌ به إلا أن يرضى وليّ المقتول [بالعقل]، وأن المؤمنين عليه كافةً ولا يحلُّ لهم إلا قيام عليه.
- وأنه لا يحل لمؤمن أقرَّ بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر مُحدِثاً (مجرماً) ولا يُؤوِيه، وأن من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل.
- وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مردّه إلى الله [عزّ وجلّ] وإلى محمد [ﷺ].
- وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا مُحاربين.
- وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظَلم وأثم، فإنه لا يُوتِغ (أي لا يهلك) إلا نفسه وأهل بيته.

- وأن ليهود بني النّجّار مثل ما ليهود بني عوف.
- وأن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف.
- وأن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف.
- وأن ليهود بني جُشَم مثل ما ليهود بني عوف.
- وأن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف.
- وأن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يُوتِغ إلا نفسه وأهل بيته.
- وأن جَفْنَةَ بطنٌ من ثعلبة كأنفسهم.
- وأن لبني الشُّطَيبَة مثل ما ليهود بني عوف، وأن البرَّ دون الإثم.
- وأن موالي ثعلبة كأنفسهم.
- وأن بطانة يهود كأنفسهم.
- وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد [ﷺ].
- وأنه لا يَنحَجِز على ثأرِ جُرحٍ، وأنه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته إلا من ظلم، وأن الله على أبرّ هذا.
- وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأنّ بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبرّ دون الإثم.
- وأنه لم يأثم امرؤٌ بحليفه، وأنّ النصر للمظلوم.
- وأنّ اليهود يُنفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.
- وأنّ يَثرب حرامٌ جوفُها لأهل هذه الصحيفة.

- وأنّ الجار كالنفس غير مُضارٍّ ولا آثِم.
- وأنه لا تُجار حرمةٌ إلا بإذن أهلها.
- وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإنّ مرده إلى الله [عزّ وجلّ] وإلى محمد رسول الله [ﷺ]، وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبَرِّه.
- وأنه لا تُجار قريش ولا من نصرها.
- وأنّ بينهم النصر على من دهم يثرب.
- وإذا دُعوا إلى صلح يُصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وأنهم إذا دَعوا إلى مثل ذلك، فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدِّين.
- على كل أناس حِصّتهم من جانبهم الذي قِبَلهم.
- وأنّ يهود الأوس، مواليهم وأنفسهم، على مثل ما لأهل هذه الصحيفة، مع البرّ المحض من أهل هذه الصحيفة.
- وأنّ البرّ دون الإثم لا يَكسِب كاسب إلا على نفسه، وأنّ الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبَرِّه.
- وأنه لا يحول هذا الكتابُ دون ظالمٍ أو آثم.
- وأنه من خرجَ آمِنٌ ومن قعد آمِنٌ بالمدينة، إلا من ظلم وأثم، وأنّ الله جارٌ لمن بَرَّ واتّقى، ومحمد رسول الله ﷺ.»[1].

انتهى نص الوثيقة

(1) سيرة ابن هشام ـ الجزء الثاني ـ ص147 ـ 150.

3 ـ حقوق وواجبات

إذا ما تأملنا صحيفة المدينة وتتبعنا ما جاء فيها من مبادئ وقواعد للعيش المشترك بين المسلمين واليهود والعرب المشركين، الذين كانوا يكوِّنون مجتمع يثرب المدينة، أي الذين كانوا يكوِّنون مجتمعاً واحداً بأطياف ثلاثة: المسلمون من جهة، واليهود من جهة أخرى، وبقايا العرب المشركين من جهة ثالثة. لأدركنا أن:

- هذه الصحيفة هي مثال واضح وبيّن على قبول الإسلام الخصوصيات الدينية الثقافية المتنوعة، والتعايش معها في المجتمع الواحد، وهي نموذج عملي للعيش المشترك بين الأديان والثقافات في المجتمع المسلم، وهو ما تؤكد عليه كذلك التجربة التاريخية الإسلامية على مر العصور، حيث وجدت الأديان والثقافات والمذاهب المختلفة الأمان والسلام والاطمئنان في المجتمعات الإسلامية.

- إن ما يحقق الأمن والاستقرار في المجتمع المتعدد الديانات أو الطوائف إنما هو الاعتراف المتبادل، كل بالآخر، والتوافق على العيش المشترك في ظل مبادئ وقواعد تقبل التنوع والاختلاف والشراكة في الحرية الثقافية والحقوقية متفق عليها تشكل عهداً وميثاقاً يحترم من قبل الجميع.

- إن المسلمين وغير المسلمين هم مواطنون في المجتمع الكبير الواحد أو في الدولة الواحدة وأن أهل يثرب كلهم ـ مسلمين وغير مسلمين ـ أمة واحدة. وهذا هو بحق مبدأ الأمة الواحدة الذي

وضعته هذه الصحيفة، وهذا هو ما يقوم عليه مبدأ المواطنة في مثل هذه الدولة الواحدة ذات الأديان المختلفة والأعراق المختلفة والشرائع المختلفة. وهو مبدأ الوطن أو الأرض الواحدة، أو المجتمع الكبير الواحد.

- أن الدفاع عن المدينة مسؤولية مشتركة بين المسلمين وغير المسلمين وكذلك حمايتها من المؤامرات التي يمكن أن تحاك ضدها.
- أن غير المسلمين لهم حقوقهم، وعلى رأس هذه الحقوق حرمة النفس والمال، أي الحرية الشخصية وحرية الملكية الشخصية ولهم حرمتهم الدينية، وتتكفل الدولة أو المجتمع كله بحمايتهم والدفاع عنهم، كما تتكفل بحماية المسلمين والدفاع عنهم، مثلما عليهم واجبات تتمثل في حماية الدولة والدفاع عنها، وعدم التآمر عليها بأي نوع من أنواع التآمر.
- أن المرجعية واحدة عند حدوث أي نزاع أو خلاف بين الأطراف وهو الرسول (ص) باعتباره المسؤول الأول في المدينة.
- وأن لليهود دينهم وللمسلمين دينهم. وهو إقرار صريح بحرية الرأي والعقيدة.
- أن المسلمين أمة واحدة من دون سائر الناس، أي جماعة سياسية اجتماعية قائمة على أساس الدين الذي يقود حركتها وممارساتها في الواقع، أي يقود شأنها العام، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس، وهو ما يعني النص على وحدة المسلمين، أو وحدة الأمة المبنية على الأخوة الدينية، مما يجعل الولاية على

المسلمين هي للمسلمين دون سائر الناس، والسيادة على المسلمين هي للمسلمين دون سائر الناس.

ومن هنا يمكن اعتبار هذه الصحيفة أو هذه المعاهدة قانوناً أساسيّاً ينظم العلاقات بين مكونات المجتمع ويحدد مرجعياتها وحقوقها وواجباتها، بما تتضمنه من مبادىء دستورية ذات أهمية أساسية في تحديد العلاقة بين الأفراد والجماعات المختلفة المتنوعة في المدينة، وما يربط بينها من قواعد للعيش المشترك في المجتمع الواحد.

وقد وقع المسلمون معاهدات صلح أخرى وعقدوا العهود والمواثيق بينهم وبين الآخرين، مثل: صلح الحديبية، بين النبي (ﷺ) وبين قريش في السنة السادسة للهجرة، والصلح مع أساقفة نجران والروم في معركة تبوك، والمعاهدة التي عقدها الخليفة عمر بن الخطاب (ر) مع أهالي بيت المقدس بعد استلام المدينة سنة 636م، ولم ينقضوا عهداً أو يخالفوا ميثاقاً وقعوه مع غيرهم من غير المسلمين تطبيقاً لقول الله تبارك وتعالى:

﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾[1].

﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾[2].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[3].

﴿الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنقُضُونَ الْمِيثَاقَ﴾[4].

(1) سورة النحل ـ الآية 91.
(2) سورة الإسراء ـ الآية 34.
(3) سورة المائدة ـ الآية 1.
(4) سورة الرعد ـ الآية 20.

﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُوا۟ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[1].

﴿. . . إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۖ فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[2].

بينما نقض اليهود عهودهم التي جاءت في هذه الصحيفة وتآمروا على رسول الله ﷺ، مما أدى إلى إجلائهم عن المدينة جزاء خيانتهم وتآمرهم على رسول الله ﷺ وعلى المسلمين في المدينة.

مثلما رفضت قريش قبل ذلك ـ في مكة ـ التسامح الديني، والتوافق على العيش المشترك، وحاولت منع الرسول ﷺ من القيام بتبليغ دعوته، ولجأت إلى فتنة الراغبين في الدخول في الدين الجديد بالتعذيب وممارسة الضغط النفسي والقسر والإكراه.

4 ـ يعترف الإسلام بهم ولا يعترفون به

يعترف الإسلام بالاختلاف بين الناس في الآراء والمعتقدات، ويبين أن هذا الاختلاف هو سنّة من سنن الله في خلقه:

﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ﴾[3].

---

(1) سورة التوبة ـ الآية 4.

(2) سورة التوبة ـ الآية 7.

(3) سورة هود ـ الآية 118.

﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾[1].

﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾[2].

﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ۚ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾[3].

ويثني الله سبحانه وتعالى على المؤمنين الصادقين من أهل الكتاب:

﴿لَيْسُوا۟ سَوَآءً ۗ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ * يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾[4].

﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَمَن يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَٰشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتَرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾[5].

﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ ۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ * وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ ۖ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾[6].

---

(1) سورة ق ـ الآية 50.
(2) سورة النحل ـ الآية 93.
(3) سورة يونس ـ الآية 8.
(4) سورة آل عمران ـ الآيتان 113 ـ 114.
(5) سورة آل عمران ـ الآية 199.
(6) سورة المائدة ـ الآيتان: 82 ـ 83.

مثلما يثني على المؤمنين من أهل القرآن:

﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾(1).

بل إن الإسلام تميز «عن الديانتين التوحيديتين الأخريين (اليهودية والمسيحية) بدرجة كبيرة بتقبل التعددية التي رفضتها المسيحية الغربية عندما تأسست وأصبحت دين الدولة، في حين انزوت اليهودية وتقوقعت، والحق أن نظام المِلَلْ الذي أمَّن للكنائس الشرقية حرية المعتقد والاستقلال الذاتي في الأمور الثقافية والاجتماعية كان متقدماً في حينه بالنسبة إلى ما كان يحصل في أوروبا المسيحية بشكل خاص من اضطهاد وعنف لأتباع الديانات الأخرى، ومن حروب شعواء داخل الكنيسة الأوروبية نفسها»(2).

حيث لم تأخذ فكرة التسامح الديني حقها في التطبيق العملي في المجتمع أكثر من تطبيقها في المجتمع المسلم، لأن المسلمين يؤمنون بأن الناس جميعاً ـ مسلمين وغير مسلمين ـ يشتركون في الكرامة الإنسانية، وفي تكريم الله لهم، وتفضيله إياهم على كثير ممن خلق:

---

(1) سورة الفتح ـ الآية 29.

(2) جورج قرم ـ ملاحظات منهجية للتعامل مع مفهوم العلمانية في الإطار العربي ـ مجلة الآداب ـ ص11.

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[1].

وهم جميعاً يشتركون في الحقوق الإنسانية العامة التي منحها الله للناس جميعاً، ولذلك لا تجد الأقليات الدينية في المجتمعات الإسلامية مشاكل تذكر فيما يتعلق باستقرارها واستمرارها في ممارسة حرياتها الدينية والاجتماعية. ولم تتمتع أقليات دينية أكثر من تمتع الأقليات الدينية في المجتمعات الإسلامية بحقوقها كاملة على مرّ السنين والأيام. لأن الإسلام ضد العنصرية وضد الكراهية، وضد الإقصاء والإبعاد، ويمد يديه للآخرين بالبر والإحسان ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[2].

والمسلمون هم الذين لا يفرقون بين الله ورسله ويؤمنون بجميع الأنبياء والمرسلين:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا۟ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا * أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا * وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَلَمْ يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ أُو۟لَٰٓئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[3].

﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ

(1) سورة الإسراء ـ الآية 70.
(2) سورة الممتحنة ـ الآية 8.
(3) سورة النساء ـ الآيتان 150 ـ 152.

زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ * أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾[1].

وحيث يعترف المسلمون باليهودية وبالمسيحية، ويؤمنون بالتوراة والإنجيل، مثلما يؤمنون برسل الله وأنبيائه كافة، ولا يفرقون بين أحد من رسل الله وأنبيائه، بل هم يؤمنون بجميع الأنبياء والمرسلين السابقين جميعاً دون استثناء:

﴿قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾[2].

﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾[3].

فالإسلام يعترف بهم (اليهود والنصارى) وبأنبيائهم ورسلهم وكتبهم، لأن الإسلام هو الدين الحق، ولأن أنبياءهم ورسلهم هم أنبياء الله ورسله، ولأن التوراة والإنجيل أنزلهما الله على موسى وعيسى عليهما السلام، وهم (اليهود والنصارى) لا يعترفون بالإسلام كدين خاتم من عند الله سبحانه وتعالى، وإن اعترفوا به فهم لا يعترفون به كدين مهيمن على ما قبله بحكم الواقع المنطقي

(1) سورة الأنفال ـ الآيتان: 2 ـ 4.
(2) سورة آل عمران ـ الآية 84.
(3) سورة البقرة ـ الآية 136.

التاريخي. . . يعترف الإسلام بهم، ولا يعترفون هم برسول الإسلام، وإن اعترفوا به فهو اعتراف ناقص مبتور، لا يرقى إلى مستوى اعتراف المسلمين بأنبياء الله ورسله جميعاً، بما فيهم موسى وعيسى عليهما السلام. . . يعترف الإسلام بالتوراة والإنجيل، ولا يعترفون هم بالقرآن، وإن اعترفوا به فهم لا يعترفون به كوحي خاتم للرسالات جميعاً وللشرائع جميعاً.

والمسلم يلزمه إيمانه بأن يعترف بموسى وعيسى ويعترف بالتوراة التي أنزلها الله على موسى عليه السلام. . . التوراة الصحيحة السليمة، وليس التوراة المزورة. مثلما يعترف بالإنجيل الحق الذي أنزله الله على عيسى ابن مريم عليه السلام، وليس بالإنجيل المزور. بينما لا يفعل اليهودي أو المسيحي ذلك، ولا يعترف بنبوة النبي محمد ﷺ ولا برسالته، ولا يعترف بالقرآن الذي أنزل إليه من ربه.

وإذا ما كان العلمانيون يدّعون أن العلمانية تعترف بالتعددية الدينية الثقافية، وبالتسامح الديني، والأخوة الإنسانية والعيش المشترك، فإن الدعوة إلى هذه المبادئ وردت قبل العلمانية بآلاف السنين في رسالات جميع الأنبياء والمرسلين، وهي وردت على نحو خاص في كتاب الله الحكيم الحميد. . . وردت في رسالة الإسلام الخالدة. . . الإسلام الخاتم الذي اشتمل على هذه المبادئ جميعاً بحكم خلود رسالته وبحكم خاتمته للدين، وبحكم هيمنته على ما قبله.

وما نحتاجه اليوم في مجتمعاتنا الإسلامية وفي علاقاتنا مع غيرنا من غير المسلمين في مجتمعاتنا الإسلامية، وفي علاقتنا مع غيرنا من غير المسلمين في المجتمعات الأخرى ليس هو العلمانية الوضعية

الضيقة... ليس هو العلمانية الطائفية... ليس هو العلمانية التي تقفز فوق الواقع الديني الأخلاقي الاجتماعي للأمة وتنكره، أو تتنكر له، وليس هو محاولة تطويع الإسلام لأفكار وقضايا ومقولات غير صحيحة، أو مبالغ فيها، والادعاء بأنها من الإسلام من أجل مجاملة غير المسلمين استجابة لضغوط متعددة تمارس على بعض المفكرين والكتاب المسلمين، أو تمارس على بعض الحكومات في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. وإنما هو تفعيل هذه المبادئ التي وردت قبل العلمانية... بل التي تتعالى على العلمانية سعة واستغراقاً لما يجد ويطرأ على الإنسان في مسلكه ومعاشه، وفيما يحيط به من مشكلات وعلاقات مع بني جنسه، ومن وقائع وأحداث... ما تحتاجه هذه المبادئ هو حسن إظهارها للناس وتقديمها لهم ودعوتهم إليها... ما تحتاجه هو إظهار حقيقة الإسلام الخالصة كما هي في ذاتها التي جاءت بهذه المبادئ والتي تدعو إليها كواجبات شرعية على المسلم أن يقوم بها تجاه إخوته المسلمين، وتجاه الآخرين من حوله من غير المسلمين.

الفصل الثاني

السيادة والولاية

1 ـ مساواة، ولكن. . .

يرفض الإسلام التمييز بين الناس باعتبار الجنس أو العرق أو اللون، ولا يقرّ أي تمييز بينهم بسبب العقيدة أو الدين، ويأمر بتطبيق مبدأ المساواة بين المسلمين وغير المسلمين من حيث الحقوق والواجبات في المجتمع المسلم ابتداءً، ويمنح غير المسلمين معظم الحقوق السياسية والمدنية المتعلقة بعصمة النفس والمال وإدارة الشؤون الخاصة والأحوال الشخصية، وكل ما يتعلق باعتبار الإنسان وتكريمه كإنسان، وحفظ حقوقه المتعلقة بكل ذلك. دون انحياز إلى فئة دون أخرى، أو لطائفة دون أخرى من حيث الحقوق والواجبات الإنسانية العامة التى تكفل العيش الكريم لجميع أبناء المجتمع على سواء، مسلمين وغير مسلمين، لا فرق بين هؤلاء وهؤلاء.

غير أن هذه المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في المجتمع المسلم تخضع، بعد ذلك، لاشتراطات دينية أخلاقية اجتماعية يفرضها منطق العلاقة بين الإسلام وبين غيره من الرسالات الأخرى،

من جهة، وبين المسلمين وغير المسلمين، من جهة أخرى، في المجتمع الواحد، وتتحكم فيها أسباب منطقية تاريخية وأخرى أخلاقية اجتماعية من جهة أخرى، تنبع من وضع الإسلام نفسه. . . من الناحية الدينية التاريخية ومن الناحية التشريعية كذلك، باعتبار أن الإسلام هو الدين المهيمن على ما قبله، وهو الدين الخاتم كذلك، وباعتبار أن شريعة الإسلام هي الشريعة الخاتمة، ومحمد رسول الله هو خاتم الأنبياء والمرسلين.

وهو ما يمنح الإسلام حق الهيمنة على ما قبله، وحق السيادة والولاية في المجتمع المسلم الخالص، وكذلك في المجتمع المسلم ذي الطوائف أو الأقليات الدينية الأخرى. بحيث لا تتجاوز الحقوق السياسية والمدنية لغير المسلمين في المجتمع المسلم هذه الاشتراطات الدينية الأخلاقية الاجتماعية أو تؤثر فيها من قريب أو من بعيد، أو تلحق بها أي نقص أو تغيير أو تبديل. لأنها اشتراطات دينية تاريخية منطقية يجب أن تتحقق للإسلام في المجتمع المسلم، حتى يحتفظ الإسلام بمكانته الدينية التاريخية كدين خاتم، وكدين مهيمن على ما قبله وكشريعة خاتمة للناس أجمعين. وهذا حق ديني تاريخي منطقي ينبغي أن يتمتع به الإسلام، مثلما ينبغي أن يعمل المسلمون من أجل تحققه في مجتمعاتهم الإسلامية.

فالدولة الإسلامية هي أم المواطنين جميعاً، مسلمين وغير مسلمين، والوطن هو وطن المواطنين جميعاً، مسلمين وغير مسلمين، وهذه المساواة تتحقق في المجتمع المسلم الخالص على نحو تلقائي، غير أن ذلك يختلف عندما يتعلق الأمر بالمساواة في

المجتمع المسلم ذي الأقليات الدينية الأخرى بينما الأكثرية مسلمة، حيث لا ترقى المساواة هنا لاعتبارات دينية أخلاقية اجتماعية إلى مستوى السيادة والولاية. حيث لا يجوز أن تكون السيادة أو الولاية في المجتمع المسلم لغير المسلم، أما في المجتمعات ذات الأقليات المتساوية تقريباً أو التي يصعب توصيفها دينيّاً فالمسألة تختلف باختلاف تلك المعطيات والظروف والأحوال الخاصة بذلك المجتمع، مثلما هو حال المجتمع اللبناني مثلاً.

والمسألة هنا لا تخضع للذاتية أو للأيديولوجية أو للتعصب الديني أو العرقي أو السياسي إنما هي مسألة دين... مسألة منطق... مسألة أحكام دينية ترتب واجبات على المسلم عليه القيام بها، وإلا لكان إيمانه ناقصاً بقدر إهماله لها، وبقدر ما يترتب عن هذا الإهمال من نتائج وآثار.

الوطن للجميع، نعم... مسلمين وغير مسلمين، ما دام هؤلاء وهؤلاء يضمهم وطن واحد. والدولة لجميع المواطنين ترعى مصالحهم جميعاً، وتساوي بينهم جميعاً في كل ما يتعلق بالحقوق الإنسانية العامة المشتركة بين الناس جميعاً. وغير المسلمين في الدولة الإسلامية هم مواطنون في هذه الدولة وهم أبناء لهذه الدولة، والدولة دولتهم مثلما هي دولة المسلمين، يعملون من أجلها معاً، ويحاربون من أجلها معاً. لأنهم مواطنون في هذه الدولة، «وهذه المواطنة توجب على الجميع موالاة على الأرض... على الوطن... على الديار، مثلما كان أهل المدينة أمة واحدة بمللها المختلفة من مسلمين ويهود وغيرهم وهو ما بينته صحيفة المدينة، وما جاء فيها من قواعد

للعيش المشترك بين المسلمين وغير المسلمين في المدينة في ذلك الوقت.

مما يعني أن العلاقة مع غير المسلمين في الوطن الواحد، أي مع غير المسلمين في ديار الإسلام إنما ينبغي أن تكون هي علاقة أبناء الوطن الواحد، أو أصحاب الوطن الواحد «لأن غير المسلمين في ديار الإسلام تجمعهم مع المسلمين وحدة الأرض... وحدة الدار... وحدة الوطن، وهي وحدة ترتب واجبات عامة على جميع من يعيشون في هذا الوطن، أو يحيون في هذه الديار، من المسلمين ومن غير المسلمين على السواء، خاصة إذا ما تعرضت هذه الديار أو هذا الوطن لأي اعتداء، أو لأي عدوان من خارجه... تجمعهم حقوق مشتركة في الوطن الواحد... ويشملهم عقد اجتماعي واحد في الوطن الواحد وهو عقد المواطنة الذي يشمل هذا وذاك وهو عقد ينبغي أن يحترم من الجميع مسلمين وغير مسلمين»[1].

«ومصطلح أهل الذمة في أصله إنما يعني أن أهل الذمة هم أهل العهد والضمان الذين لهم عهد الله وعهد رسوله (ﷺ). ولذلك فهم أهل الدار، أو هم من أهل دار الإسلام، أي أنهم مواطنون كغيرهم من المواطنين في الوطن الواحد وهم جزء من الجماعة الوطنية. وإذا ما كان هناك من فرق أو تمييز بين المسلم وغير المسلم في الوطن الواحد فهو تمييز يخضع لأسباب واعتبارات دينية، لتكون كلمة الله هي العليا... ولتكون كلمة الإسلام هي العليا في دولة الإسلام، ولا

(1) سالم القمودي ـ من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة ـ ص302.

يخضع هذا التمييز لحقوق المواطنة الأخرى. وهذا الحق (حق أن تكون كلمة الإسلام هي العليا) لا يجوز لأحد من المسلمين أن يفرط فيه»[1]، لأنه ليس من حقه أن يفرط فيه أو أن يتنازل عنه. بل إن من واجبه أن يتمسك به ويدافع عنه، وأن يقوم بما يستلزمه ذلك على المستوى الديني السياسي الاجتماعي.

ومن هنا يمكن النظر إلى مسألة المساواة في المجتمعات المعاصرة على النحو التالي:

- هناك مجتمع مسلم خالص تتحقق فيه المساواة على نحو تلقائي، لأن الجميع مسلمون في مثل هذا المجتمع.
- وهناك مجتمع مسلم ذو أكثرية مسلمة، لا يجوز أن يتولى فيه غير المسلم السيادة أو الولاية على المسلمين وهذا حق الأكثرية على الأقلية.
- وهناك مجتمع مختلط يمتنع تصنيفه بأنه مجتمع مسلم، ومثل هذا المجتمع يمكن أن يتمتع بوضعية علمانية خاصة به كحالة خاصة، لا تمثل قاعدة عامة أو حكماً كلياً.
- وهناك مجتمع غير مسلم ذي أقلية قليلة مسلمة لا تستطيع أن تفرض توجهاً خاصّاً لهذا المجتمع، بل هي تتعايش مع قوانينه السائدة فيه. مثلما هو حال المسلمين في المجتمعات الغربية مثلاً. والحال مع هذه المجتمعات ومع غيرها من المجتمعات غير الإسلامية الأخرى إنما هو التواصل معهم وتبادل المصالح

(1) المصدر السابق ـ ص302.

والمنافع معهم، والتمييز في ذلك «بين من هم أعداء للإسلام والمسلمين من الذين يعملون على محاربة الإسلام والمسلمين والإضرار بهم والتآمر عليهم، وبين من هم على حياد في ذلك فلا يحاربون المسلمين، ولا يسعون في ذلك، ولا يساعدون الآخرين على حرب المسلمين أو محاصرتهم أو الإساءة إليهم»[1].

---

(1) سالم القمودي ـ من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة ـ ص297.

أما تقسيم الأوطان والديار إلى دار حرب ودار إسلام أو إلى دار كفر ودار إسلام ودار الكفر تنقسم إلى قسمين: دار حرب أهلها يحاربون الإسلام ودار عهد بينهم وبين المسلمين عهد وميثاق، فإن هذا التقسيم، أو هذا المصطلح الذي نتج عنه واستمر معنا إلى اليوم إنما هو تقسيم أو هو مصطلح تاريخي تم تداوله والعمل به في فترة من فترات التاريخ كان هذا المصطلح مناسب لها في ذلك الوقت، لأنه كان يصف حال العالم في ذلك الوقت، أو هو يصف حالات الصراع ومكانه بين المسلمين وغير المسلمين حيث كان الصراع وكانت الحرب قائمة وهو ما يعني أنه كانت هناك ضرورة لذلك: وهو في كل الأحوال موقف أو تصنيف اجتهادي فقهي توصيفي وليس توقيفاً من الشارع.

أما اليوم، وفي هذا الواقع السياسي الاجتماعي المعاصر الذي نحيا فيه فإن هذا المصطلح لم يعد مناسباً للعمل به، وشأنه اليوم كشأن مصطلح دار الهجرة، وهي لم تعد الآن دار هجرة بذلك المعنى الذي كان مقصوداً لذاته في ذلك الوقت.. إذ لم يعد لهذا التقسيم التاريخي أو لهذا المصطلح دور أو وظيفة يؤديها، أي لم يعد له من سبب أو مبرر الآن في هذا العصر، لأننا اليوم = نحيا في واقع متغير محكوم بعهود ومواثيق، وهو واقع جديد، يحتاج إلى اجتهاد جديد، وإلى رؤية جديدة لتوصيف المجتمعات الإسلامية والدول الإسلامية. في علاقاتها مع غيرها من غير الدول الإسلامية. وهو ما يؤيده الواقع السياسي الاجتماعي للمسلمين اليوم الذين يقيمون في غير ديار الإسلام، حيث ينتشرون اليوم في مشارق الأرض ومغاربها، بل هم يتواجدون بالملايين في ديار غير إسلامية، بل إن فيهم مواطنون في تلك الدول والديار، يحملون جنسيتها وينتسبون إليها، وهو ما يحتاج إلى توصيف جديد أو إلى تأصيل جديد ينطلق من ضرورة التعامل مع الفضاء العالمي برؤى جديدة وقواعد جديدة للتعامل السياسي الاجتماعي العسكري... إلخ. =

وعلينا أن نتفهم الأمر على هذا النحو... علينا أن نتفهم هذه الحقيقة الناصعة، وأن نجتهد جميعاً في أن نجد أفضل الأطر لصيغ التعايش بين المسلمين وبين غيرهم في المجتمعات الإسلامية من خلال:

- الالتقاء حول كلمة سواء كأساس للوحدة الدينية بين المسلمين وأهل الكتاب في أعلى مراتبها، وهي الإيمان بالله الواحد. وهذا هو الأساس الذي ينبغي أن تقوم عليه قواعد العيش المشترك بين المسلمين وأهل الكتاب، أو بين أهل الأديان السماوية جميعاً. والانطلاق، بعد ذلك، من هذا الأساس لبناء لغة مشتركة للتفاهم والحوار، من أجل إقامة صرح الوحدة الوطنية من خلال الالتقاء حول هذه الكلمة السواء:

﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[1].

- حرية ممارسة الشعائر الدينية، وحرمة أماكن العبادة، واحترام أطر الأحوال الشخصية وقوانينها وتشريعاتها القانونية أو الإدارية.

- الإعلاء من شأن قيم التسامح بين الأديان والثقافات، والبحث عما

= أما حالات الحرب بين المسلمين وغير المسلمين فإن هذه يجب أن تعامل ـ في هذا العصر بالذات ـ كحالات خاصة بأوقاتها وبظروفها وأحوالها، أي أن تعالج كحالات حرب في وقت الحرب، وبمنطق الحرب، ولا يجب أن يسري ذلك على أوقات السلم الأخرى، أو مع دول أخرى غير مشاركة في الحرب، أو لا علاقة لها بالحرب من قريب أو من بعيد.

(1) سورة آل عمران ـ الآية 64.

هو مشترك بين الأديان والثقافات وإظهاره ونشره بين الناس. وتهيئة الفرص الممكنة للعيش المشترك للجميع، كمواطنين في مجتمع واحد، وفي دولة واحدة، وكنسيج اجتماعي واحد، بما فيه من مسلمين ومن أهل الكتاب.

- الانطلاق من فكرة التساكن في الوطن الواحد وما يفرضه هذا التساكن في الوطن الواحد من ضرورات العيش المشترك الذي يرتب على الجميع مسؤوليات وطنية مشتركة، وواجبات مشتركة.
- التأكيد على أن العيش المشترك لا يعني إلغاء الاختلاف، أو نفي الآخر المختلف معه أو إقصاءه، أو تهميشه، أو الطغيان عليه، بما ينقص من قدر كرامته أو حريته، أو يحرمه من القيام بعمله، أو ممارسة أنشطته المختلفة في المحتمع، التي لا تتعارض مع قيم المجتمع ومعاييره الدينية الأخلاقية. بل الاعتراف بهذا الاختلاف والعيش في ظله.
- الاعتراف بما يفرضه المنطق التاريخي من حيث توالي الأديان، وهيمنة المابعد على الماقبل، تاريخيّاً ومنطقيّاً، وما يفرضه هذا التوالي التاريخي وهذا المنطق من اعتراف متبادل بين الشرائع والرسالات.
- الاعتراف بحق الأكثرية في السيادة والولاية من خلال ما يفرضه منطق الأكثرية والأقلية، على أقل تقدير.

وهذا لا يعني عدم الاعتراف بالتعددية الدينية، ولا يعني عدم التسامح أو عدم الرغبة في العيش المشترك، أو أن أفراد الأقليات ليسوا مواطنين يتمتعون بالحقوق العامة التي يتمتع بها غيرهم، وتقع

عليهم مسؤولية القيام بالواجبات العامة مثلما يقع ذلك على غيرهم. وإنما يعني أن هناك حقوقاً دينية للمسلم في المجتمع المسلم الخالص، أو في المجتمع المسلم ذي الأكثرية المسلمة، لا يجوز التفريط فيها أو التنازل عنها، وإنما هي حق للمسلم وواجب على الدولة التي تدير شؤون هذا المجتمع أن ترعى هذه الحقوق، بل أن تعمل من خلالها على القيام بواجباتها كحكومة لمجتمع مسلم أو كدولة لمجتمع مسلم.

ولذلك فإن مفهوم المواطنة للجميع، في المجتمع المسلم ذي الأقليات الدينية الأخرى، لا يعني، بالضرورة تبني وضعية علمانية أو أن يتحول المجتمع المسلم إلى مجتمع علماني، ولا يعني ذلك فصل الدين عن الدولة، أو فصل الدين عن السياسة، وإنما تعني المواطنة هنا حق التمتع بالحريات الأساسية وبالحقوق الإنسانية العامة المشتركة بين كل المواطنين، أما أن تصل هذه الحرية، أو هذه المواطنة إلى درجة تؤثر (قليلاً أو كثيراً) في مكانة الدين (الإسلام) من المجتمع، أو من الدولة، أو من المسلمين أنفسهم، فهو ما لا يمكن أن يقبل به المسلمون، لأن هذا ما لا يقبل به الإسلام نفسه، قبل ذلك، وهو الدين المهيمن على ما قبله من جهة، وهو الدين الخاتم من جهة أخرى.

ولذلك فإن الدعوة إلى المساواة التامة الكاملة في تولي المناصب العامة، أي في تولي السيادة العامة أو الولاية العامة بين المسلم وغير المسلم في دولة مسلمة أو في دولة ذات غالبية مسلمة هي دعوة غير صحيحة، لأن ذلك قد يفرط في تسلسل الواجبات. والمسلم، من

الناحية الشرعية الدينية، غير حر في التفريط في السيادة أو الولاية العامة للمجتمع والتنازل عنها لغير المسلم في المجتمع المسلم، الذي لا يتشارك مع المسلمين في المرجعية النهائية الدينية الأخلاقية التي تحكمهم كمسلمين وتنظم العلاقات والمعاملات بينهم وتضع لهم الأطر التي ينتظمون بموجبها في المجتمع كمسلمين يخضعون لعقيدة واحدة وشريعة واحدة، بل لا بد أن تكون السيادة العامة والولاية العامة في المجتمع المسلم للمسلم، وليس لغير المسلم.

وهذا من حق المسلم على غير المسلم في الدولة المسلمة، لأن الإسلام هو الدين الخاتم، وهو الدين المهيمن، ولأنه كذلك فإن له في مجتمعه... في المجتمع المسلم، حق السيادة والولاية، ولا يجوز أن تكون السيادة والولاية في المجتمع المسلم لغير الإسلام، ولغير المسلمين.

2 ـ السيادة والولاية شأن آخر

نعم، للمساواة... لكن السيادة والولاية في المجتمع المسلم شأن آخر... شأن آخر يتعلق بالإسلام نفسه كدين... يتعلق... بنصرته... بعزته ومنعته... وبأحكامه وقواعده... بمقاصده ومراميه... شأن آخر يمكن أن يؤثر كثيراً أو قليلاً في كل ذلك، فيمنعه من التحقق في الواقع أو يقلل من شأنه أو من أهميته أو من ضرورته، إذا ما ترك هذا الشأن لما ينادي به العلمانيون من فصل بين الدين والدولة، أو بين الدين والسياسة، أو بين الدين والحياة العامة أو الشأن العام كله.

نعم، هناك اعتراف بالتعددية في الإسلام، وتأكيد على وجودها، وعلى أنها مشيئة إلهية جعلها الله لحكمة يعلمها ويقدرها سبحانه وتعالى:

﴿... لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[1].

ولكن المنطق الداخلي لهذا الاعتراف بالتعددية الدينية في الإسلام إنما يقوم على مبدأ هيمنة الإسلام على ما قبله من الشرائع باعتباره (تاريخيّاً) الدين الخاتم وباعتباره (دينيّاً) الشريعة الجامعة، وباعتباره دعوة عامة موجهه إلى الناس جميعاً، وليس هو دعوة خاصة بقوم دون غيرهم، أو لمجتمع دون آخر، وهو ما يرسم حدوداً واضحة لا يجوز للأقليات الدينية غير المسلمة في المجتمع المسلم أن تتجاوزها، أو أن تتعداها مهما كان قدر التسامح الذي تتمتع به هذه الأقليات. لأن تجاوز هذه الحدود يضعف من هيبة الإسلام كدين خاتم مهيمن، ويقلل من شأن المسلمين في مجتمعاتهم المسلمة، ويجعل لغير المسلمين سلطاناً عليهم، يأمرهم وينهاهم، وهو ما يخالف تعاليم الإسلام وأوامره ونواهيه البينة الواضحة.

وهذا حق لا يجوز التفريط فيه، وهو حق ديني، شرعي، منطقي، موضوعي، يقرره الوضع التاريخي المنطقي للإسلام باعتباره الدين الخاتم، وباعتباره الدين المهيمن على ما قبله. وهو ما يوجب

(1) سورة المائدة ـ الآية 48.

أن تكون كلمة الله هي العليا وأن يكون المؤمنون بعضهم أولياء بعض من دون الناس.

وهذا حكم الله. . . ذكره في كتابه الكريم:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَوا۟ وَّنَصَرُوٓا۟ أُو۟لَٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾[1].

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ * وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ﴾[2].

﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[3].

وهو أمر نهانا الله سبحانه وتعالى عن التفريط فيه:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوٓا۟ ءَابَآءَكُمْ وَإِخْوَٰنَكُمْ أَوْلِيَآءَ إِنِ ٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْكُفْرَ عَلَى ٱلْإِيمَٰنِ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[4].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَٱلْكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾[5].

---

(1) سورة الأنفال ـ الآية 72.
(2) سورة المائدة ـ الآيتان 55 ـ 56.
(3) سورة التوبة ـ الآية 71.
(4) سورة التوبة ـ الآية 23.
(5) سورة المائدة ـ الآية 57.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾(1).

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُواْ لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا مُّبِينًا﴾(2).

﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَىٰةً وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ﴾(3).

﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾(4).

بل إن الله سبحانه وتعالى يبشر المنافقين الذين يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين بالعذاب الأليم:

﴿بَشِّرِ ٱلْمُنَٰفِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا * ٱلَّذِينَ يَتَّخِذُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ ٱلْعِزَّةَ فَإِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾(5).

وهو ما يجعل من المساواة مساواة في الحقوق والواجبات الإنسانية وليست مساواة في السيادة (سيادة الدولة) أو مساواة في الولاية العامة، فلا يجوز في المجتمع المسلم أن يتولى غير المسلم

(1) سورة المائدة ـ الآية 51.

(2) سورة النساء ـ الآية 144.

(3) سورة آل عمران ـ الآية 28.

(4) سورة الممتحنة ـ الآيتان 8 ـ 9.

(5) سورة النساء ـ الآيتان 138 ـ 139.

الشأن السيادي، أو أن يتولى غير المسلم الولاية على المسلمين في بلدهم أو في مجتمعهم المسلم. بينما يمكن أن تتمتع الأقليات الدينية الأخرى بسيادة ذاتية، أو ولاية ذاتية في التشريع والقضاء والأحوال الشخصية... إلخ. في ظل السيادة العامة، أو الولاية العامة للدولة الإسلامية. بحيث لا تتجاوز أي سيادة داخل الدولة الإسلامية السيادة العامة أو الولاية العامة للمسلمين في المجتمعات الإسلامية ذات الأقليات الدينية، أو تنقص منها شيئاً.

فالإسلام هو خاتم الأديان السماوية، ومحمد (ﷺ) هو خاتم الأنبياء والمرسلين، ومن الحق المجرد ومن المنطق التاريخي الاجتماعي المجرد أن يهيمن الإسلام على ما قبله لأنه الدين الخاتم ولأنه الدين المهيمن.

ومن حق المجتمع المسلم أن يصون مرجعيته العليا، وأن يحافظ على الأسس التي تقوم عليها هذه المرجعية، وأن يحمي نظامه الديني الأخلاقي الاجتماعي، من خلال محافظته على السيادة والولاية في المجتمع المسلم، وفي الدولة الإسلامية التي ترعى هذه المرجعية، وتعمل على تحقق مقاصدها في الواقع السياسي الثقافي الاجتماعي.

لأن حق السيادة والولاية هو حق للمسلمين في المجتمعات الإسلامية دون غيرهم من الناس، وهو حق لا يجوز لهم أن يفرطوا فيه، بأن يتخذوا أولياء من دون المؤمنين، يمارسون دور السيادة والولاية على المسلمين في المجتمع المسلم. وهو، قبل ذلك، واجب عليهم القيام به وبما يتطلبه من تأسيس وتأصيل في المجتمع،

حتى لا يتبع البعض ﴿... أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّواْ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيرًا وَضَلُّواْ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾[1]. فيتعرضوا بسبب عصيانهم واتخاذهم الكفار أولياء للسخط واللعن: ﴿لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ * كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ * تَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِى ٱلْعَذَابِ هُمْ خَٰلِدُونَ * وَلَوْ كَانُواْ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلنَّبِىِّ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا ٱتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَآءَ وَلَٰكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ﴾[2].

وليس هذا انغلاقاً أو انكفاءً على الذات، أو نفياً أو إقصاءً للآخر في البلد الواحد، أو عدم اعتراف به، ولكنه يأتي استجابة للحقائق التاريخية المنطقية، من جهة، وتطبيقاً لأحكام الإسلام، من جهة أخرى، لأن الإسلام هو الدين الخاتم ولأن محمداً (ﷺ) هو آخر الرسل والأنبياء، ولأن الإسلام هو الدين المهيمن على ما قبله، وهو الدين المحفوظ بحفظ الله له، وهو ما يحاول كثير من العلمانيين من المسلمين ومن غير المسلمين ألا يعترفوا به، كحق تاريخي ديني منطقي للمسلمين في المجتمع المسلم ذي الأقليات الدينية على نحو خاص.

3 ـ ﴿وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا﴾

ولذلك فإن المسلم مطالب شرعاً بأن تكون كلمة الله هي العليا في

(1) سورة المائدة ـ الآية 77.

(2) سورة المائدة ـ الآيات 78 ـ 81.

المجتمع المسلم، ولن تكون كلمة الله هي العليا إلا إذا ما كانت كلمة الإسلام هي العليا في ذلك المجتمع، «ولن تكون كلمة الإسلام هي العليا في دولة لا يحكمها رجل مسلم... وإذا ما كانت وظيفة الدولة في الإسلام هي تحقيق مقاصد الدين في المجتمع المسلم، فإن هذا لن يتحقق كذلك في دولة يحكمها رجل غير مسلم، أو هي تدار ـ في مراكزها العليا ـ من قبل جماعات غير مسلمة.

وهو ما يستلزم وجود مسلمين في هذه المناصب والمراكز والمكانات السيادية، حتى لا تتحول هذه المراكز والمكانات إلى بؤر تسيب ولامبالاة، لا تهتم للإسلام، ولا تحفل بما يصيب المسلمين في دينهم وأخلاقهم، في أحسن الأحوال. إذا ما تولى هذه المراكز والمناصب غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية.

وليس هذا لأن أصحاب هذه المناصب السيادية أو أصحاب الولاية الذين يجب أن يكونوا مسلمين، يقومون بأدوار دينية لا يقوم بها غيرهم، أو لا يستطيع أن يقوم بها غيرهم من غير المسلمين، فيقتصر الأمر عليهم كمسلمين في السيادة والولاية على المسلمين، ولكن لأن أصحاب هذه المناصب يؤثرون في حركة المجتمع، وفي توجهاته الثقافية الأخلاقية الاجتماعية، وهو ما يؤثر بالتالي على مسلك الناس وعلى تصرفاتهم وممارساتهم، وعلى النظم الأخلاقية والمعرفية والقيمية التي يخضعون لها، أو التي يتبنونها فتتحول إلى دوافع وموجهات لأفعالهم وأعمالهم»[1].

---

(1) انظر: سالم القمودي ـ من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة.

أما التحجج بالوفاق الوطني، وبالمصلحة الوطنية العليا، وبالوحدة الوطنية، لتعطيل أحكام الإسلام التي تأمر المسلمين بالولاية بعضهم من بعض... دون سائر الناس، وبالسيادة بعضهم على بعض... دون سائر الناس فإن هذا حقًّا هو الذي يحدث الخلل في القدرة على الحفاظ على المصلحة الوطنية العليا. لأن التنازل عن جزء من الإيمان ـ الذي ينتج عن تعطيل حكم من أحكام الإسلام ـ يفتح الباب للتنازل عن جزء آخر ثم آخر، ثم عن أجزاء أخرى، ولأن التفريط في الولاية أو السيادة وتسليمها لغير المسلمين، إنما يدفع هؤلاء (غير المسلمين في المجتمع المسلم) إما إلى الإضرار بالإسلام من خلال تعطيل أحكامه وعدم ربطها بالحياة العامة أو بالشأن العام للمسلمين، أو يدفعهم إلى اتخاذ مواقف سلبية من كل ما يمكن أن يسيء إلى الإسلام وإلى المسلمين من تصرفات وممارسات يومية سواء أكان ذلك على مستوى الشارع، أم كان ذلك على مستوى المؤسسات السيادية التي يمكن أن يتولاها غير المسلمين في المجتمع المسلم.

كما أن التهديد بالفتنة الدينية والطائفية في البلاد الإسلامية التي بها أقليات دينية، أو التهديد بالفيدرالية أو الكونفدرالية لحل مشكلة الأقليات الدينية في المجتمعات الإسلامية كلما حاول المسلمون أن يدافعوا عن حقهم الديني الأخلاقي التاريخي الاجتماعي في أن يقود الدين شأنهم العام، السياسي الاقتصادي الاجتماعي، أو كلما حاولوا أن يدافعوا عن مبدأ السيادة أو الولاية بعضهم على بعض، دون غيرهم، إنما هو تهديد يبطن أكثر مما يظهر، ويضعنا باستمرار في

دائرة الحذر والترقب والخوف والوجل، بل هو قد يدفعنا إلى التنازل عن بعض حقوقنا كمسلمين في مجتمعاتنا الإسلامية، وهو أمر لا بد من التوقف عنده. . . لا بد من دراسته على نحو موضوعي، بعيداً عن تأثيرات المغرضين في الداخل والخارج.

وهذا هو الموقف الصحيح الذي يضع الأمور في نصابها الصحيح وفي مكانها الصحيح، إذ كيف يمكن إذاً أن نحافظ على الإسلام وعلى عزة الإسلام وعلى قوة الإسلام، وعلى ضرورة تحقيق مقاصده ومراميه ـ ونحن المأمورون بالعمل من أجل تحقيقها ـ في ظل وضعية علمانية لا يهمها تحقيق مثل هذه المقاصد.؟

كيف يمكن أن نحافظ على الإسلام وعلى كرامة المسلمين ونحن نعلم أن من لا يؤمن بالإسلام لا يؤمن جانبه على الإسلام ـ عن حسن أو سوء نية ـ وهو لن يعمل قبل ذلك من أجل الإسلام، لأنها قضية لا تهمه ولا تشغل باله إن كان حسن النية، أو لأنها قضية تتعارض مع اعتقاداته وقناعاته وعليه أن يهمشها أو أن يسلبها ما تملك من قوة ومن فاعلية إن كان سيئ النية والقصد.؟

﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ۗ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ۙ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾[1].

﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ﴾[2].

---

(1) سورة البقرة ـ الآية 120.

(2) سورة المائدة ـ الآية 49.

وهو ما يعني أن المشكلة بين المسلمين وغير المسلمين في المجتمع المسلم لا تكمن في الاعتراف أو عدم الاعتراف بالتعددية الدينية، أو في قدر التسامح الديني الذي يمكن أن ينعم به غير المسلم في المجتمع المسلم، لأن هذه مسائل واضحة ومعترف بها من قبل الجميع مسلمين وغير مسلمين، والنصوص التي تؤكد على الاعتراف بالتعددية الدينية وتحث المسلمين على التسامح الديني أكثر من أن تحصى، ولم يكن ذلك في يوم من الأيام يشكل مشكلة في المجتمع المسلم في تعامله مع الأقليات غير المسلمة فيه، ولكن المشكلة تكمن في مبدأين اثنين أكثر أهمية وأكثر خطورة على الدين بالنسبة للمسلم، من التعددية أو من التسامح الديني، ولا يستطيع بحال من الأحوال أن يفرط فيهما في مجتمعه المسلم وفوق أرضه التي يعيش عليها وهما:

- مبدأ قيادة الدين للشأن العام وللحياة العامة في المجتمع المسلم.
- مبدأ السيادة والولاية العامة الذي يترتب عن مبدأ قيادة الدين للشأن العام.

وهذان المبدآن هما اللذان يرسمان حقيقة العلاقة بين المسلمين وبين غيرهم من الأقليات أو الطوائف الدينية، وهما اللذان يحددان حدود السيادة أو الولاية التي يمكن أن تتمتع بها الأقليات الدينية في المجتمع المسلم، وهما اللذان يقيدان هذه السيادة أو الولاية، حتى لا يصبح الدين عرضة للخطر، أو للتحريف أو التبديل أو الإبعاد عن الحياة العامة أو عن الشأن العام، بفعل تدخل تلك الأقليات أو الطوائف في الشأن العام الديني الأخلاقي الاجتماعي للمجتمع المسلم من خلال ما يقومون به من أعمال وما يترتب عنها في الواقع السياسي الاجتماعي:

ولذلك فإن تجاهل هذين المبدأين هو السبب الأساسي في عدم الوصول إلى حلول موضوعية في مسألة العلاقة بين المسلمين وبين غيرهم من غير المسلمين الذين يتساكنون معهم في وطن واحد. بل إن أي بحث أو دراسة لا تتناول هذين المبدأين، أو لا تنطلق منهما أو تؤسس عليهما إنما هي دراسة مبتسرة ولن تحقق لذلك السبب، نتائج ناجحة يمكن أن تعالج مشكلة الأقليات الدينية في المجتمعات الإسلامية أو أن تضع حلولاً عملية لها.

الجزء الثالث

حقائق ومقاصد



الفصل الأول

للإسلام شأن آخر

1 ـ آخر وحي وآخر شريعة

الإسلام هو آخر وحي وآخر شريعة، ولذلك كان الإسلام رسالة إلى الناس أجمعين، ومحفوظاً بحفظ الله له من أي تحريف أو تغيير أو تزوير أو تبديل. وبذلك أيضاً تحققت هيمنته على ما قبله من الرسالات والشرائع. إذ كلما جاءت شريعة نسخت ما قبلها، وهيمنت عليها، لأنها بالضرورة الدينية التاريخية المنطقية هي أكمل منها، وأكثر استغراقاً منها لما طرأ على الإنسان من تحول وتبدل في طرائق عيشه، وأساليب حياته، وفيما توصل إليه من معارف وعلوم وفنون وآداب، ومن تقدم ورقي. وهذا هو حال الإسلام مع ما قبله من الرسالات والشرائع.

وهذا شأن تاريخي منطقي، يفرضه الواقع التاريخي الذي جعل السيادة التاريخية لشريعة الإسلام على الشرائع والرسالات الأخرى، لأن شريعة الإسلام هي الشريعة الخاتمة والرسالة الخاتمة، وجعل السيادة المنطقية لرسالة الإسلام على الرسالات الأخرى لأنها الرسالة

المهيمنة على ما قبلها، والمحفوظة بحفظ الله لها، ولأنها للناس أجمعين، وليست لأحد دون غيره أو لقوم دون سواهم. وهو قبل ذلك شأن ديني إلهي، يتعلق باكتمال الدين وانتهاء الرسالات بالرسالة الخاتمة التي جاء بها النبي الخاتم محمد (ﷺ).

«وهو ما يجعل للإسلام شأناً أخر... شأناً عظيماً، ويجعل منه حدثاً ليس كالأحداث قبله في حياة البشر... في حياة الناس أجمعين، على مستوى الوجود... على مستوى المعرفة... على مستوى الحقيقة... حقيقة الكون والحياة... حقيقة الدنيا والآخرة... حقيقة العلاقة التي يجب أن تكون بين الإنسان وخالقه... بين العبد وربه... وبين الإنسان والإنسان... بل بين الإنسان والأشياء من حوله كذلك.

وهذا التفرد والتميز اللذين يتمتع بهما الإسلام باعتباره الدين الخاتم، من جهة، ومهيمناً على ما قبله، من جهة أخرى، وما يحملانه من مدلولات وجودية معرفية عملية هو ما يجعله يتعالى على الزمان والمكان، وتعاليه هذا لا يعني مفارقته للدنيوي السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وإنما يعني استغراقه له من حيث التأسيس والتأصيل»[1].

وهذا هو، بحق، ما يجب أن يستوعبه المسيحيون العرب في المجتمعات الإسلامية، بل وأن ينطلقوا منه إذا ما أرادوا التعامل مع الحقيقة، وليس مع غيرها... الحقيقة التي تقول إن المسألة، هنا هي

(1) سالم القمودي ـ الإسلام كمجاوز للحداثة ولما بعد الحداثة ـ ص 27 ـ 28.

مسألة دينية تتعلق بالدين، وليست مجرد مسألة وطنية، أو مجرد مسألة مواطنة.

وهو ما يعني أن من حق الإسلام كدين... كعقيدة... كشريعة أن يهيمن على ما قبله، وأن تكون له السيادة والولاية، وأن تكون كلمته هي العليا في المجتمع المسلم دون منازع.

وهو ما يعني، من جهة أخرى، أن المسلم مطالب بتحقيق ذلك... مطالب بالعمل من أجل أن تكون السيادة والولاية للإسلام في المجتمع المسلم. بل إن هذا ما يعتبر، بحق، من الواجبات الأساسية التي يجب على المسلم القيام بها، وعدم التهاون في العمل من أجل تحققها وأن من حق المسلم على الآخرين ـ من غير المسلمين ـ الذين يتشاركون في العيش معه في المجتمع المسلم ولا يدينون بدين الإسلام أن يمتثلوا لهذه الاشتراطات الدينية التاريخية المنطقية الموضوعية التي تجعل من الإسلام ديناً خاتماً، ومهيمناً على ما قبله من الرسالات والشرائع، وتمنحه حق السيادة والولاية في المجتمع المسلم الخالص، أو في المجتمع المسلم ذي الأقليات الدينية الأخرى، دون غيره من الرسالات والشرائع الأخرى.

وهذا هو الأساس الأول للخلاف أو لاختلاف وجهات النظر بين المسلمين العرب والمسيحين العرب في هذا العصر، من جهة، وبين المسلمين وغير المسلمين من غير العرب في المجتمعات الإسلامية. وهو أيضاً أساس الحل في العلاقة التي يجب أن تكون بين الطرفين، إذا ما أراد الطرف المسيحي العربي على نحو خاص بناء علاقة وثيقة على أساس الحقيقة الموضوعية... الحقيقة الإسلامية الخالصة...

وليس على أي أساس آخر، قومي أو علماني أو غيره. وهو ما يجب أن يفهمه العلمانيون من المسلمين الذين يسيرون في نفس الاتجاه الذي يرى إبعاد الدين عن الحياة العامة أو عن الدولة في المجتمعات الإسلامية»[1]، وتبني العلمانية كفلسفة سياسية أخلاقية اجتماعية للمجتمع المسلم. مثلما هو الحال في بعض المجتمعات العربية الإسلامية التي تئن تحت وطأة الإنفصال المريع بين الدين والحياة العامة، السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية. . . إلخ.

لأن «الانفصال بين الزمني والروحي على صعيد الحياة الفردية لا يعدو كونه، في وعي الإنسان الديني، المؤمن بكل معاني الكلمة، فكرة مصطنعة متكلفة، فمثل هنا الإنسان لا يستطيع أن يوجه عمله السياسي في وجهة تعاكس، أو حتى تخرج عن نطاق الأخلاق التي يقدر أن إيمانه الديني هو الذي يمليها عليه، وبهذا المعنى يكون للإيمان الديني بالضرورة قيمة سياسية أيضا، وكل محاولة ترمي إلى أن تقيم على هذا الصعيد تعارضاً بين موقف مسيحي يفصل الزمني عن الروحي وبين موقف أديان أخرى تخلط بينهما بدل أن تفصل، لن تكون إلا ضرباً من الوهم والتوهم. هذه حقيقة جوهرية تقبع في عمق أعماق الوجدان الديني الإسلامي»[2].

وهو ما يعني أن أي محاولة لفصل الدين عن الشأن العام في مجتمع مسلم إنما هي محاولة غير موضوعية ولن يتحقق لها الاستقرار والاستمرار، بل إن أي فكرة أو قضية أو نظرية فكرية سياسية اجتماعية

(1) سالم القمودي ـ من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة.

(2) جورج قرم ـ تعدد الأديان وأنظمة الحكم ـ ص121.

لا تنطلق من الدين أو لا تستند عليه، أو تستأنس به، إنما هي نظرية تؤسس للاغتراب... اغتراب المسلم عن دينه، وعن أصالته وعن المكونات الأساسية لشخصيته الدينية الأخلاقية الاجتماعية. التي يعتز بها المسلم، مثلما يعتز بسلوكه وممارساته الدينية الأخلاقية الاجتماعية ويرفض أن يكون تابعاً لغيره في مسلكه وتصرفه مقلداً للآخرين فيما لا يجوز التقليد فيه.

2 ـ قياس الإسلام على غيره قياس خاطئ

ولذلك فإن قياس الإسلام على غيره من الرسالات والشرائع السابقة عليه، من حيث هو كشريعة، أو من حيث هو كوحي خاتم، أو من حيث شموليته واستغراقه لمشكلات الإنسان، ولما يطرأ ويستجد من هذه المشكلات، بل استغراقه للحياة العامة وللشأن العام كله. وكذلك من حيث حقه التاريخي المنطقي في أن يهيمن على ما قبله من الرسالات والشرائع. هو قياس خاطئ سواء أكان ذلك من الناحية التاريخية المنطقية، أم كان ذلك من الناحية الدينية التشريعية، أم كان ذلك من حيث حفظ كلماته وأحكامه وأوامره ونواهيه من التحريف والتبديل كوحي خاتم ينبغي أن يتحقق له ذلك. لأن الشرائع تختلف من شريعة إلى أخرى، ومن رسالة إلى أخرى، ومن عصر إلى آخر، والإسلام هو الدين الخاتم، وشريعة الإسلام هي الشريعة الخاتمة، وهي الشريعة المهيمنة، وهي الشريعة المحفوظة من التحريف والتبديل، ولأن الإسلام يرسم نظاماً للأخلاق، ويرسم نظاماً للمعاملات بين الناس... بين الأفراد والجماعات... وبين المجتمعات والدول «بحيث تتداخل أسسه الروحية بقواعده التشريعية

العملية، وتجعل منه نظاماً تشريعيّاً إنسانيّاً، يتعاون فيه الوازع الديني والخلقي مع الوازع القانوني الشرعي، وتترابط مبادئ الإحسان بمبادئ العدل، وتتأثر هذه فيما بينها جميعاً تأثراً متبادلاً واضحاً، ومن أهم أدلة هذا التأثر والتأثير تقييد الحقوق الفردية بحقوق المجتمع والمصلحة العامة، وتكفل أحكام الشرع بالإحسان والعدالة الاجتماعية»[1].

ولذلك فهو «يختلف عن غيره من الرسالات والشرائع السابقة عليه بما يتضمنه من أنساق للعلاقات والمعاملات بين الناس ومن قدرة على التشريع لقيادة الحياة العامة في المجتمع المسلم وبما يقرره من أحكام وقواعد ومعايير تؤسس للاجتماع السياسي وتجعل من الشورى مبدأ أصيلاً من مبادئ الحكم في المجتمع المسلم وتجذر الأخوة والمساواة وتقيم العدل بين الناس وتنشر الإحسان بينهم. مما يجعل له مكانة خاصة به دون غيره من الرسالات عند الكلام عن الوصل أو الفصل بين الدين والدولة أو عند الحديث عن علاقة الدين بالسياسة في الإسلام، أو عند الحديث عن دور الدين في الحياة العامة السياسية والثقافية والاجتماعية للمجتمع المسلم»[2].

وهو ما يجعل من الإسلام المكوّن الأساس في بناء شخصية المسلم وقاعدة البناء الفكري الثقافي الاجتماعي لشخصية المجتمع، والخط الأول الذي لا يجوز تجاهله أو تجاوزه في أي محاولة للبناء أو

---

(1) د. صبحي محمصاني ـ القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ـ ص13 ـ دار العلم للملايين ـ بيروت.

(2) سالم القمودي ـ الإسلام والدولة بين الوصل والفصل ـ ص29.

للإصلاح أو للتغيير في بنية المجتمع المسلم السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية أو الاجتماعية. و«المصدر الرئيسي الناظم لمسلك المسلم وتصرفه والموجه لفعله وتفاعله، بما يجذره في قلب المؤمن وفي وعيه ووجدانه من مبادئ وأحكام وقيم ومعايير، وبما يرسمه من مقاصد وغايات لا يرى المؤمن نفسه إلاّ فيها، أو من خلالها، بل من خلال سعيه إلى تحقيقها أو تطبيقها في الواقع الديني الثقافي الأخلاقي السياسي الاجتماعي... إلخ»[1].

ويجعل من المسلم شخصية دينية تنطلق من الدين في فعلها وتفاعلها وفي علاقاتها ومعاملاتها وتعود إلى الدين... إلى أحكامه ومقاصده ليقود الدين بذلك حياة المسلم العامة مثلما يقود حياته الخاصة... تطبيقاً لقول الحق تبارك وتعالى:

﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُۥ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[2].

وهذا ما لم يفهمه الآخرون عن الإسلام، بل هذا ما يرفض الآخرون أن يفهموه عن الإسلام وعن أحكام الإسلام، وعما يرتبه ذلك من واجبات دينية عامة على المسلم نحو مجتمعه ووطنه، ونحو المجتمعات الأخرى والبلدان الأخرى في علاقاته معها وفي تفاعله السياسي والاقتصادي والاجتماعي مع غيره من المسلمين ومن غير المسلمين.

---

(1) سالم القمودي ـ من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة.

(2) سورة الأنعام ـ الآيتان 161 ـ 162.

ولذلك يرد القرآن الكريم على المتمسكين بشرائعهم السابقة من الذين ينكرون أن الإسلام أحق أن يتبع لأنه الدين الخاتم ولأن شريعته هي الشريعة الخاتمة وهي المهيمنة على ما قبلها بقوله:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾[1].

﴿فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ ٱهْتَدَوا وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾[2].

بعد أن أكد على أن الدين عند الله الإسلام وأن أهل الكتاب ما اختلفوا حول ذلك إلا من بعد ما جاءهم العلم بأن الدين عند الله الإسلام، وبأن رسالة الإسلام التي جاء بها محمد (ﷺ) هي آخر الرسالات وهي آخر الشرائع وهي التي يجب أن تتبع وأن يؤمن بها أهل الكتاب قبل غيرهم ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾[3].

«والمسلم لا يستطيع التنكر لهذه الحقائق الدينية أو لهذه الواجبات الشرعية أو التخلي عنها، أو غض الطرف عن السلطة التي تنكرها أو تهمل تطبيقها أو تهمل تحقيق ما تدعو إليه من مقاصد وأهداف في

---

(1) سورة البقرة ـ الآية 91.

(2) سورة آل عمران ـ الآية 20.

(3) سورة آل عمران ـ الآية 19.

المجتمع الذي يعيش في كنفه سواء أكانت هذه الواجبات الشرعية على مستوى الفرد أم كانت على مستوى المجتمع أم كانت على مستوى الدولة.

ويدرك في نفس الوقت أن التخلي عن هذه الحقائق أو إهمالها تترتب عنه تبعات سلبية قد تلحق نقصاً بإيمان المسلم، أو تلحق نقصاً بصلاحه وتقواه أو بصلاح المجتمع وتقواه، أو أن ذلك قد يحدث فساداً في المجتمع أو غير ذلك مما قد يؤدي إلى نتائج أخلاقية أو سياسية أو اجتماعية أو ثقافية خطيرة، قد تضع السلطة ـ إذا ما كانت هذه النتائج بسبب ممارساتها، هي، كسلطة، أو بسبب تركها لهذه الواجبات الشرعية الدينية ـ في مواجهة مع المجتمع، أو مع أفراده من المجتمع الذي يرون في ذلك تقصيراً من السلطة وإهمالها منها لهذه الواجبات الشرعية... وقد يتطور هذا الأمر فيتحول إلى غلو وشطط وإلى تطرف في المواجهة مع السلطة أو مع المجتمع الذي يقبل بهذه السلطة التي تتنكر لهذه الواجبات أو تهملها أو تتخلى عنها»[1].

ولعل هذا كله إنما يعني أن «الإسلام غير... في علاقته بالحياة العامة للمجتمع، وفي علاقته بالسياسة، وفي علاقته بالدولة... لأن الإسلام غير... بسبب اكتمال شريعته كشريعة لدين خاتم، وكشريعة لدين مهيمن على ما قبله... ولأن الإسلام غير... بسبب حفظ شريعته من التغيير والتحريف... ولأن الإسلام غير... بسبب تعالي شريعته على الزمان والمكان، وقدرتها على استيعاب ما يطرأ من وقائع وأحداث ومشكلات في الواقع، وما يستجد من معارف وما يكتشف

(1) سالم القمودي ـ الإسلام والدولة ـ ص132.

من علوم، وما يحدث من تطور في أساليب الحياة وطرائق العيش. . . ولأن الإسلام غير. . . ـ على هذا النحو ـ كان ذلك كافياً ليكون الإسلام جديراً بقيادة الحياة. . . جديراً بقيادة الناس أجمعين. . .»[1].

وهذا ليس مطلباً عاطفيا، أو هو مجرد رد فعل لتلبية احتياجات طارئة أو عابرة، وإنما هو يأتي لضرورات دينية أخلاقية، وتلبية لحاجات اجتماعية تاريخية أصيلة، واستجابة لمنطق الحقيقة الدينية التاريخية التي جعلت الإسلام كآخر خبر من السماء وكآخر شريعة مستغرقاً لما قبله من الشرائع والرسالات، ومهيمناً على الدين كله، ومن يقول بغير ذلك فليراجع مدى فهمه للإسلام، ومدى إدراكه لمقاصده ومراميه، ولمعنى أن يكون المرء مسلماً يدين بدين الإسلام ويخضع لأحكامه الخالصة، ولمدى حرصه على استكمال متطلبات دينه في علاقته كمسلم بالشأن العام كله في مجتمعه المسلم.

إذ إن المسلم مثلما هو مطالب بأن يعبد الله:

﴿قُلْ إِنِّيٓ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ * وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ ٱلْمُسْلِمِينَ * قُلْ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ * قُلِ ٱللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَّهُۥ دِينِى * فَٱعْبُدُواْ مَا شِئْتُم مِّن دُونِهِۦ قُلْ إِنَّ ٱلْخَٰسِرِينَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَلَا ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْخُسْرَانُ ٱلْمُبِينُ﴾[2].

فهو مطالب ـ بعد ذلك ـ بأن يعبد الله بما شرع، وليس بغير ذلك. أي بالكيفيات التي شرعها الله، وبالأوامر والنواهي التي أمر الله

---

(1) سالم القمودي ـ الإسلام والدولة ـ ص37.

(2) سورة الزمر ـ الآيات 11 ـ 15.

بها ونهى عنها، وليس بالأهواء والبدع، سواء أكان ذلك في العبادة أو في غير ذلك من أحكام الدين وأوامره ونواهيه أو كان ذلك في ما يتعلق بتحقيق مقاصد الدين في الواقع كله، وفي مجالاته كلها، السياسية والاقتصادية والاجتماعية أو غيرها.

ومما شرعه الله، بعد العبادات من صلاة وصوم وحج وزكاة هو أن يُحكم المجتمع المسلم بما شرع الله... هو أن تطبق أحكام الله وأوامره ونواهيه في المجتمع المسلم... هو أن تقود الحقيقة الدينية الشأن العام في هذا المجتمع، وأن يخضع لهذه الحقيقة كل ما ينتظم بموجبه هذا المجتمع من حيث المضمون الديني الأخلاقي الاجتماعي من تشريعات وقوانين ومن أطر للمعاملات بين الناس، حتى تتحقق قيادة الدين للحياة العامة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في المجتمع المسلم... هو أن يحكم المجتمع المسلم بأحكام الإسلام الواضحة البينة وليس بغير ذلك من الأحكام التي تتعارض مع أحكام الإسلام أو مع مقاصده ومراميه.



الفصل الثاني

أحكام الإسلام ليست مجرد تكاليف فردية

1 ـ من الشأن الخاص إلى الشأن العام

الإيمان في الإسلام ليس مجرد قضية جزئية خاصة ترتب على المسلم واجبات ذاتية شخصية، بين العبد وربه، فحسب، ولكن الإيمان في الإسلام قضية عامة، كذلك، ترتب على المسلم واجبات عامة نحو نفسه ونحو جماعته ونحو أمته ونحو الدولة التي ينتمي إليها. ولذلك فإن أحكام الإسلام التي يتحقق بها هذا الإيمان، أو التي يتكامل بها الإيمان على مستوى الفرد في علاقته بغيره، أو على مستوى المجتمع في علاقات أفراده وجماعاته وهيئاته ومؤسساته فيما بينها، وفي علاقته بغيره، ليست في حقيقتها مجرد أحكام جزئية ذاتية فردية، تخص الفرد في ذاته... في نفسه وشخصه فقط، ولكنها أحكام كلية عامة كذلك، تخص المرء في ذاته، مثلما تخص المرء في علاقاته مع غيره من المسلمين في مجتمعه المسلم، ومع غيره من غير المسلمين، سواء أكانوا يتشاركون معه في المجتمع الواحد والوطن

الواحد، أم كانوا يعيشون في مجتمعات أخرى وبلدان أخرى، يتبادل معها المنافع والمصالح.

وهو ما يجعل من علاقة المسلم (الفرد) بالجماعة، من جهة، وعلاقته بالشأن العام، من جهة أخرى، تتمة لازمة لاكتمال الإيمان. لأن «الشريعة هي عبادات ومعاملات وأحكام وحدود وحلال وحرام، وواجبات شرعية وأوامر ونواهٍ دينية تفرض على المسلم نفسه ممارسة وتطبيقاً لها في الواقع العملي تحقيقاً لها ولمقاصدها وقياماً بواجبه الشرعي كمسلم، وهي تفرض عليه ـ من جهة أخرى ـ أن يرى تطبيقاً لها وتحقيقاً لمقاصدها من قبل المجتمع نفسه الذي هو أحد أفراده كمجتمع مسلم، ومن قبل السلطة نفسها كسلطة لمجتمع مسلم.

حيث لا يفرق الإسلام بين العبادات والمعاملات أو بين العبادات والحقوق. بل لا نستطيع في الإسلام فصل جانب عن جانب. لا نستطيع فصل جانب العبادات عن جانب المعاملات أو عن جانب الأخلاقيات. والالتزام بشرع الله يعني أن نتعبد لله في كل عمل نعمله: في الصلاة والزكاة والحج، وفي السياسة والاقتصاد، وفي الثقافة والاجتماع، وفي الحرب والسلم. بل هو يلزم أتباعه بأن يقود الدين شأنهم كله، الخاص منه والعام. وليس بعضه دون بعض»[1]:

﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ

(1) سالم القمودي ـ من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسي ـ ص138.

ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[1].

﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰٓ أَدْبَٰرِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَٰنُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ * ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لِلَّذِينَ كَرِهُوا مَا نَزَّلَ اللَّهُ سَنُطِيعُكُمْ فِي بَعْضِ الْأَمْرِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ﴾[2].

وبذلك ينتقل الإسلام بالمسلمين من الشأن الخاص إلى الشأن العام فيربط الشأن العام بالشأن الخاص، مثلما يربط الشأن الخاص بالشأن العام، ليرسم من خلال ذلك الإطار العام للحياة الإنسانية، وليضع المنهج الذي من خلاله يحقق الإنسان مقاصد الاستخلاف في الأرض على مراد الله وتطبيقاً لأحكامه وسننه في خلقه.

وما دام الإسلام يأمر المسلم بواجبات تخص علاقاته بغيره من الأفراد، مثلما تخص علاقته بالجماعة وبالمجتمع الذي يعيش في كنفه، وبالسلطة التي تدير أو تحكم هذا المجتمع، فإن على المسلم أن يوصل بين الإسلام وشؤون حياته العامة، مثلما يوصل بين الإسلام وشؤون حياته الخاصة، وأن يوصل بين الإسلام وبين الشأن العام... أن يوصل بين الإسلام والسياسة... أن يوصل بين الإسلام والدولة، حتى يكتمل إيمانه، ويكتمل عمله الذي يعبر به عن هذا الإيمان في الواقع العملي.

لأن «العلاقة بين المجتمع والدين في مفهوم الإسلام هي علاقة الواقع بمنهاج ممارسته، وليست صلة احتواء عكسية بين كل وواحد

(1) سورة البقرة ـ الآية 85.

(2) سورة محمد ـ الآيتان 25 ـ 26.

من أجزائه، كما هو شأنها في التصور العلماني الذي يصر ـ في أحسن الفروض ـ على النظر إلى الدين بحسبانه شأناً جزئيًّا مفرداً، يشكل ضمن شؤون جزئية ومفردة أخرى سياق الحياة في المجتمع»[1]. ولذلك يعتبر الوصل بين الإسلام والشأن العام أو بين الإسلام والحياة العامة للمجتمع المسلم إنما هو من الواجبات التي على المسلم القيام بها أو إنجازها في الواقع الديني الأخلاقي السياسي الثقافي الاجتماعي بمستوياته المختلفة.

ولأن العلاقة بين الإسلام والشأن العام ليست هي مجرد علاقة تاريخية نشأت في ظروف تاريخية معينة، وبالتالي لا تصلح هذه العلاقة إلا إذا ما تكررت نفس الظروف ولكنها علاقة متضمنة في مبادئ الإسلام ومعاييره الأخلاقية الاجتماعية... متضمنة في مبادئ الإسلام وفي قيمه ومعاييره من حيث التأسيس للحياة العامة... التأسيس للسياسة... التأسيس للدولة... من حيث وضع الأسس والقواعد التي ينبغي أن تتطلع إليها الغاية السياسية الاجتماعية للمجتمع المسلم... من حيث المضمون الديني الأخلاقي السياسي الاجتماعي، وليس من حيث الآلية التي هي متغيرة متطورة، تخضع لاجتهاد الناس ولاختياراتهم، كما ينبغي أن يكون عليه الحال في عصرهم الذي يحيون فيه.

2 ـ اكتمال العمل تتمة لازمة لاكتمال الإيمان

ولأن أحكام الإسلام ليست مجرد واجبات فردية ذاتية في

(1) عبد الجواد ياسين ـ السلطة في الإسلام ـ ص9 من المقدمة.

مقاصدها الكلية، وتكاليف الإسلام ليست مجرد تكاليف فردية ذاتية، تخص كل فرد على حدة... بل إن الأحكام والتكاليف والواجبات في الإسلام تمتد من الفرد إلى الجماعة، ومن الجماعة إلى السلطة التي تدير المجتمع. وتعود بعد ذلك من السلطة إلى الجماعة إلى الفرد. من الشأن الخاص إلى الشأن العام، ومن الشأن العام إلى الشأن الخاص. وهي أحكام وتكاليف عامة يأخذ بها الفرد وتأخذ بها الجماعة... يأخذ بها الفرد في علاقته بربه ويأخذ بها في علاقته بالجماعة وتأخذ بها الجماعة في علاقتها بالجماعات الأخرى وتأخذ بها الجماعة في علاقتها بالفرد، وتأخذ بها الدولة في علاقتها بالأفراد والجماعات وبالدول الأخرى والشعوب الأخرى.

فإن هذا يعني أن واجبات الفرد الدينية تتجاوز المستوى الذاتي الفردي إلى المستوى الاجتماعي، وتتجاوز المستوى الاجتماعي للفرد وللجماعة إلى مستوى الأمة التي تؤسس الدولة لترعى مصالحها وتحقق مقاصد دينها كأمة مسلمة.

أي أن هذه الواجبات بعضها يخص الفرد في ذاته... في نفسه... في قلبه ووجدانه... في إيمانه وعمله... في سلوكه وتصرفه... وهو ما يجب أن يقوم به هو وحده، بنفسه... لأنه مما يدخل في علاقة العبد بربه كالصلاة والصوم والزكاة والحج وإخلاص العبادة لله وإخلاص العمل لوجهه الكريم.

وبعضها يخص الفرد في علاقته بغيره من أفراد المجتمع يخص الفرد... في علاقته بأسرته... وبالجماعة التي يعمل معها أو التي تفاعل معها وبالمجتمع الذي يعيش فيه... من حيث الحقوق

والواجبات بين الأفراد في علاقاتهم فيما بينهم، ومن حيث تبادل المصالح والمنافع بين الناس، والإحسان إليهم وحسن التعامل معهم، من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتعاون على البر والتقوى. . . إلخ.

وما يخص الفرد في علاقته بغيره يخص الجماعة أيضاً في علاقتها بالفرد. . . ويخص بالتالي المجتمع كله في علاقته بأفراده، وعلاقة أفراده به، من حيث التكافل الاجتماعي، والحفاظ على وحدة المجتمع وعلى أمنه واستقراره وعلى شخصيته الدينية الأخلاقية الثقافية الاجتماعية. . . ومن حيث احترام حقوق المواطن، وحفظ مصالحه وتوفير السبل المناسبة والفرص المناسبة له لتحقيق آماله وطموحاته.

وبعضها يخص الفرد في علاقته بالسلطة التي تحكم المجتمع، ويخص السلطة في علاقتها بالفرد، وفي علاقتها بالمجتمع الذي تدير شؤونه، من حيث قيام السلطة بواجباتها الشرعية كسلطة لمجتمع مسلم، ومدى انسجام ممارساتها السياسية ومواقفها وتوجهاتها مع ما تقتضيه الشريعة ومدى توافقها مع مقاصد الدين وقدرتها على تحقيق آمال المجتمع وتطلعاته وأهدافه كمجتمع مسلم»[1].

وهو ما يعني أن تطبيق أحكام الإسلام منها ما يخص الفرد نفسه، ومنها ما يخص الجماعة، ومنها ما يخص السلطة أو الحاكم أو الدولة، فإن اكتمال عمل هذه السلسلة من الفرد إلى الجماعة إلى السلطة التي تدير شؤون المجتمع هو الذي يؤدي إلى اكتمال

---

(1) سالم القمودي ـ الإسلام والدولة ـ ص127 ـ 128.

الإيمان... اكتمال تطبيق أحكام الدين وإنزالها على الواقع السياسي الاقتصادي الاجتماعي... إلخ.

لأن «ما يختص به المجتمع وما تختص به السلطة ـ أو ما يجب أن تختص به ـ وبتطبيقه من هذه الأحكام والمبادئ والقيم والقواعد والأوامر والنواهي والواجبات الشرعية يشكل في ذات الوقت جزءاً من الواجبات الشرعية التي يؤمن المسلم بأنه مكلف شرعاً بتطبيقها ـ باعتباره فرداً في جماعة أو جزءاً من مجتمع مسلم ـ وبأنه مكلّف شرعاً كذلك بمطالبة السلطة بتطبيقها في المجتمع، لأنها ـ على هذا النحو ـ من الواجبات الشرعية التي يجب أن يقوم بها المجتمع الذي هو أحد أفراده أو أن تقوم بها السلطة التي تحكم المجتمع الذي هو أحد أفراده»[1].

ولذلك فإن المسلم مطالب شرعاً بأن يتم هذا التسلسل في تطبيق الأحكام، حتى تكتمل هذه السلسلة المترابطة ولا تسقط حلقة من حلقاتها، فهو مسؤول عن نفسه، عما بينه وبين ربه... مسؤول عن إيمانه وعمله، وهو مسؤول عن الجماعة... مسؤول عن قيام الجماعة بدورها، وعن أدائها لواجباتها بما يوفره لها من مناخ مناسب ومن ظروف حسنة من خلال قيامه بواجباته نحوها ونحو مجتمعه وبلده، وهو مسؤول عن الدولة، مسؤول عن قيام الدولة بواجباتها الشرعية القانونية الأخلاقية السياسية الاجتماعية، من خلال التواصي بالحق والتواصي بالصبر:

(1) المصدر السابق ـ 128 ـ 129.

﴿وَٱلْعَصْرِ * إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ * إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ﴾[1]، وهو ما على المسلم أن يقوم به، وعلى الجماعة أن تقوم به وعلى السلطة التي تدير الشأن العام أن تقوم به كذلك، وهو مسؤول عن ذلك من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بدرجاته وشروطه ومن خلال دوره في مؤسسات الشورى ومن خلال منتديات الرأي ومن خلال كثير من الواجبات التي يجب أن يقوم بها الفرد نحو الجماعة ونحو المجتمع، ونحو الدولة. . . إلخ.

وتطبيق هذه الأحكام «ليس مجرد مسألة شخصية، أو هو شأن لا يخضع للحرية الشخصية متى آمن المرء وسلم والتزم وعاهد الله على السمع والطاعة، بل هي أحكام يجب أن تطبق (وجوباً ذاتيّاً إراديّاً تطبيقاً لهذا العهد) ليكتمل الإيمان، لأن الإيمان لا يكتمل إلا بالعمل الذي يوجبه الإيمان نفسه، وإذا لم تطبق هذه الأحكام أو بعضها كان ذلك تقصيراً من المؤمن، ونقصاً يلحق إيمانه وعمله بقدر هذا التقصير»[2]، لأن اكتمال العمل من اكتمال الإيمان، واكتمال الإيمان يتحقق من خلال اكتمال العمل والإحسان فيه.

وهو ما يعني أن أحكام الدين لا تخضع للحرية الشخصية نقوم بها أو لا نقوم بها. . . نلتزم بها أو لا نلتزم بها. . . نطبقها أو لا نطبقها، هذا ينطبق على مسألة الإيمان ابتداء، ولكن بعد أن يدخل المرء في الإسلام. . . بعد أن يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله. . . بعد أن يلتحق بجماعة المؤمنين، فإن هذه التكاليف تتحول إلى واجبات دينية

(1) سورة العصر ـ الآيات 1 ـ 3.

(2) سالم القمودي ـ الإسلام كمجاوز للحداثة ولما بعد الحداثة ـ ص195.

تمتد من الفرد إلى الجماعة ومن الجماعة إلى المجتمع وإلى غيره من المجتمعات، وعلى المسلم أن يقوم بها، كمسلم، وإلا لحق إيمانه نقص بقدرها... بقدر أهمية دورها وعلاقتها بإيمانه وبإخلاصه في العمل من أجل تحققها في الواقع الأخلاقي الاجتماعي... عليه أن يقوم بها حتى يكتمل إيمانه وتتكامل واجباته نحو مجتمعه. وعلى المجتمع أن يقوم بها، كمجتمع مسلم، وعلى الدولة أن تقوم بها، كدولة لمجتمع مسلم.

لأن الدين ليس شأناً خاصّاً، حتى يقال هذا من الدين وهذا من غيره... أو هذا من الدين وهذا من السياسة، أو هذا من شأن الدين وهذا من شأن الدولة، وكأن الدين شأن خاص جدّاً يخص المرء في نفسه... في ذاته... في علاقته بربه... وكأن هذه العلاقة لا تمتد إلى علاقات المرء بغيره من بني جنسه مسلمين وغير مسلمين، بل إن ما يؤثر في هذه العلاقة (علاقة العبد بربه) ما يتداول من أعمال ومعاملات وما يحدث من وقائع وما يجري من علاقات بين المرء وبين أسرته... وبين المرء وبين أهله وأقاربه وبين المرء والمجتمع الذي يحيا فيه... وبين المرء والسلطة التي تدير شؤون مجتمعه وتنظم علاقاته جميعاً بمؤسساتها وتنظيماتها وهياكلها القانونية السياسية الإدارية... إلخ..

ومن هنا كانت الحاجة إلى قيام الحكم الإسلامي الحقيقي الأصيل الذي يقود الحياة العامة ويقود الشأن العام كله للمجتمع المسلم في علاقة جماعاته فيما بينها، وفي علاقاته كمجتمع مسلم بغيره من المجتمعات الأخرى والدول الأخرى.



القسم الثاني

في قيام الحكم الإسلامي



الجزء الأول

قيام الحكم الإسلامي

«من الحق المجرد إلى الإلزام الديمقراطي»



الفصل الأول

الحق المجرد

1 ـ مثل الإسلاميين[1] كمثل غيرهم

قيام الحكم الإسلامي وبناء الدولة الإسلامية الأصيلة، ذات المضمون الديني الأخلاقي الاجتماعي الذي يقوم على الحقيقة الإسلامية الخالصة في المجتمعات الإسلامية ـ إذا ما نظرنا إليه من زاوية محايدة، لا تنطلق من مبدأ الرفض لكل ما هو إسلامي. أو من مبدأ الإقصاء أو الإبعاد، الذي تمارسه السلطات القائمة في

(1) أقصد بالإسلاميين هنا جماعات المسلمين المنتظمين في تنظيمات أو أحزاب سياسية إسلامية تهدف إلى الوصول إلى الحكم من خلال كيفيات سلمية ديمقراطية، كما هو شأن أي حزب أو تنظيم آخر في المجتمعات الإسلامية، من أجل أن تحكم الحقيقة الدينية الخالصة بلدانهم الإسلامية. ولا أقصد الجماعات الدينية المتطرفة من الذين يبالغون في غلوهم وتطرفهم، ولا يعترفون بغيرهم من جماعات المسلمين، أو بغيرهم من الأحزاب والحركات والتنظيمات السياسية الاجتماعية السلمية، والذين يعتبرون أن من ليس منهم فهو كافر أو هو من المبتدعة، أو هو عدو تجب مقارعته ومقاومته بل مقاتلته. مع ملاحظة أن هذا ليس تعريفاً للإسلاميين، أو لفئة دون أخرى من المسلمين، ولكنه فقط من أجل تمييز من يريدون أن تحكم مجتمعاتهم الإسلامية الحقيقة الدينية الخالصة دون غيرها. من غيرهم من المسلمين العلمانيين، أو من الذين لا يبالون لذلك قليلاً أو كثيراً.

المجتمعات الإسلامية لأي منبر أو تيار أو تنظيم سياسي إسلامي. أو من مبدأ الأحكام المسبقة التي تترتب علي ممارسات سابقة أو على تجارب سابقة لجماعات أو تنظيمات إسلامية غير معترف بها، من جهة، ولا تنطلق كذلك من التشدد في الرأي، أو من تطرف في الفكر، أو من غلو أو من شطط في القول أو في الفعل الذي تتبناه أو تقوم به أو تمارسه جماعات إسلامية، دون غيرها من الجماعات والتنظيمات والأحزاب السياسية المعترف بها، التي تنتهج النهج السلمي الديمقراطي، مثلها كمثل غيرها من المنابر والتنظيمات السياسية الأخرى في المجتمع. من جهة أخرى ـ نجد أنه (قيام الحكم الإسلامي) حق مجرد لجماعات المسلمين، أو للإسلاميين المنخرطين في تنظيمات أو أحزاب سياسية إسلامية سلمية ديمقراطية، الذين يريدون ـ أكثر من غيرهم ـ أن تقود الحقيقة الدينية مجتمعاتهم الإسلامية، وأن تحكم شأنهم العام كله: السياسي الاقتصادي الاجتماعي... إلخ.، مثلما تقود شأنهم الخاص كله في علاقاتهم بربهم (صلاة، زكاة، صوم، حج... إلخ.) وفي علاقاتهم بأسرهم وأهلهم وعشيرتهم الأقربين، وفي معاملاتهم وتفاعلهم مع غيرهم من الناس من المسلمين ومن غير المسلمين.

مثلما هو حق مجرد لغيرهم من الجماعات أو من التنظيمات أو من الأحزاب السياسية السلمية الديمقراطية غير الإسلامية في المجتمع نفسه، أن يقيموا الحكم الذي يتطلعون إليه، وهو ما تفعله أو تطمح إليه الأحزاب السياسية غير الإسلامية في المجتمعات الإسلامية، أي التي لا تتبنى الحقيقة الدينية كحقيقة حاكمة، أو التي لا تريد للحقيقة الدينية أن تقود هذا المجتمع، بل هي تريد أن تفصل بين هذا المجتمع

وبين الحقيقة الدينية كالأحزاب العلمانية مثلاً. ومثلما هو حق مجرد كذلك لكل الأحزاب والتنظيمات السياسية في المجتمعات الأخرى، أو في الدول الأخرى التي يحق لأي حزب فيها أن يصل إلى السلطة من خلال صناديق الانتخابات، حتى لو كان مثل هذا الحزب حزباً دينيّاً، كما هو حال الأحزاب الدينية في أوروبا.

ومثلما هناك حقوق سياسية اجتماعية مجردة على مستوى الفرد ينبغي أن يتمتع بها جميع الأفراد في أي مجتمع من المجتمعات، حتى يتحقق العدل وتتحقق المساواة بين جميع أفراد المجتمع، ومثلما هناك حقوق عامة سياسية اقتصادية ثقافية اجتماعية على مستوى الجماعات ينبغي أن تتمتع بها مختلف الجماعات في أي مجتمع من المجتمعات بنفس القدر، وعلى نفس المستوى القانوني أو السياسي أو الاجتماعي أو غيره، ومثلما هناك جماعات تنخرط في تنظيمات سياسية أو اجتماعية في المجتمع كالأحزاب أو الجبهات أو التنظيمات السياسية أو الاجتماعية بموجب قوانين صادرة ومعترف بها، لتمارس العمل السياسي أو الاجتماعي... إلخ.، فإن من حق جماعات أخرى كذلك في نفس المجتمع أن تنتظم أو أن تشكل تنظيمات سياسية أو اجتماعية مثل تلك ما دام ذلك حق معترف به لجماعات سياسية اجتماعية أخرى في ذلك المجتمع.

ومثلما يصل تنظيم من هذه التنظيمات أو حزب من هذه الأحزاب إلى السلطة من خلال حقه المجرد في ذلك، إذا ما تم له ذلك وفقاً لقوانين صادرة، تنتظم بموجبها تلك الجماعات ووفقاً لمعايير سياسية أو لتقاليد سياسية معترف بها في المجتمع، فإن من حق تنظيمات

أخرى وأحزاب أخرى في المجتمع نفسه أن تتاح لها مثل هذه الفرص كحق مجرد إذا ما تحققت لها الاشتراطات القانونية اللازمة لذلك. ولا ينقص من هذا الحق شيئاً أن هذه التنظيمات السياسية أو أن هذه الأحزاب هي أحزاب تسعى إلى إقامة حكم إسلامي أو بناء دولة إسلامية، ما دام ذلك يتم وفقاً لمعايير ديمقراطية سلمية معترف بها في المجتمع ووفقاً للقانون الذي يساوي بين الجميع في الحق السياسي وفي التنظيم السياسي، مثلما يساوي بينهم في الإلزام الديمقراطي الذي يتحقق من خلال صناديق الانتخابات.

وهذا حق مجرد، ولا يجوز أن يطمس هذا الحق، أو أن يبخس منه شيئاً. بل ينبغي أن تتمتع به كل التنظيمات وكل الأحزاب المعترف بها، بل التي ينبغي أن يعترف بها، أو أن يعترف لها بهذا الحق المجرد، فلا يجوز أن تنتظم جماعة ولا تنتظم جماعة أخرى انتظاماً سياسيّاً سلميّاً، مثلها كمثل غيرها، ولا يجوز أن يشكل العلمانيون مثلاً حزباً سياسيّاً يعملون من خلاله على تحقيق طموحاتهم الفكرية السياسية، ولا يشكل الإسلاميون في نفس المجتمع حزباً سياسيّاً إسلاميّاً يحقق لهم آمالهم وطموحاتهم، وما يتطلعون إليه في الشأن السياسي ما دام هؤلاء وهؤلاء يتبنون نفس النهج السلمي الديمقراطي ويخضعون له في آلياتهم ووسائلهم، ولا يجوز أن نعترف بأحزاب شيوعية أو علمانية أو غيرها ولا نعترف بمنابر أو تنظيمات أو أحزاب إسلامية ونحن مسلمون، ونحيا في مجتمعات إسلامية وندعي أنها مجتمعات تحكمها الحقيقة الدينية.

ذلك غبن وقهر وعسف وجور ينزل بجماعات سياسية اجتماعية

دون أخرى فيقصيها عن ساحة الفعل والعمل، ويبعدها عن المشاركة السياسية الفاعلة في حركة المجتمع، ويدفع بها إلى التطرف والغلو في القول والنظر وفي الفعل والعمل. بسبب هذا الإبعاد، بل بسبب هذا الغبن الذي يلحق بها، وهذا القهر الذي تتعرض له، دون وجه حق، بينما ينتظم الآخرون في تنظيمات وأحزاب سياسية يصل من يصل منها إلى السلطة ويبقى من يبقى منها في المعارضة انتظاراً لدوره في الحركة السياسية أو في المشاركة السياسية.

وهو ما يضعنا وجهاً لوجه أمام الحقيقة التي تقول بأن من الحق المجرد أن ينظم الإسلاميون أنفسهم، وأن ينتظموا في تنظيمات سياسية اجتماعية، أو في أحزاب سياسية اجتماعية، مثلهم كمثل غيرهم من الجماعات السياسية الاجتماعية في المجتمع. ومن الحق المجرد أن يحكم الإسلاميون بلدانهم الإسلامية، مثلما يحكمها غيرهم من أهلهم ومواطنيهم المسلمين من العلمانيين ومن غير العلمانيين من الذين لا يتبنون الحقيقة الإسلامية كحقيقة حاكمة للمجتمع المسلم، أو كحقيقة يجب أن تكون حاكمة للمجتمع المسلم، أي مثلما يحكمها غيرهم بغير حكم الإسلام أو بحكم مختلط من هذا وذاك... من حكم الإسلام ومن غيره من أنماط الحكم الأخرى... من حق الإسلاميين أن يحكموا، بلدانهم ومجتمعاتهم الإسلامية، مثلهم كمثل غيرهم، إذا ما وصلوا إلى السلطة، أو وصلوا إلى الحكم من خلال صناديق الاقتراع... من خلال الانتخابات... من خلال الآليات الديمقراطية... الآليات السلمية المعترف بها في كل دول العالم....من حق الإسلاميين، أو

من حق جماعات المسلمين الذين يريدون أن تحكم الحقيقة الدينية الخالصة مجتمعاتهم الإسلامية، والذين يعملون من أجل ذلك من خلال آليات وأدوات ووسائل سلمية ديمقراطية، أي من خلال الانتخابات وصناديق الاقتراع، وليس من خلال وسائل أخرى كالتطرف أو العنف أن يحكموا... ولكن... أن يحكموا بأحكام الإسلام الخالصة وليس باسم الإسلام، أو نيابة عنه... من حق الإسلاميين أن يحكموا... ولكن أن ينطلقوا ـ قبل ذلك ـ في أفكارهم وقضاياهم ونظرياتهم السياسية من الحقيقة الإسلامية الخالصة، وليس من غيرها... ومن حق الإسلاميين أن يحكموا مجتمعاتهم الإسلامية بأحكام الإسلام الخالصة... لكن هذا الحكم ينبغي أن يكون حكماً معاصراً في آلياته وأدواته، ومن حقهم أن يقيموا الخلافة من جديد. غير أن هذه الخلافة ينبغي أن تكون خلافة معاصرة... دولة معاصرة... دولة ذات آليات معاصرة... ذات بناء معاصر... ذات مؤسسات معاصرة للممارسة السياسية... دولة معاصرة، ولكن ذات مضمون ديني أخلاقي اجتماعي يقوم على الحقيقة الدينية الخالصة التي تعلو على المذاهب الضيقة، وعلى القوالب الجامدة، وتتسع لكل خلاف وتمذهب، وتستغرق كل جديد مما هو من الآليات والأدوات والمناهج والطرائق التي يقوم عليها العمل السياسي المعاصر. حتى تأخذ هذه الدولة مكانها بين غيرها من الدول المعاصرة، من جهة، وحتى تتميز بمضمونها الديني الأخلاقي الاجتماعي عن غيرها من الدول المعاصرة، من جهة أخرى.

وإذا ما كانت القضية قضية دين (تطبيق أحكام وتحقيق مقاصد

دينية)، فكيف ينكر الآخرون على المسلمين التمسك بدينهم وبأحكامه وأن يقيموا الحكم الذي يحقق مقاصده استكمالاً لمتطلبات دينهم الحق، وهو الذي يأمرهم بأن تكون الحقيقة الدينية الخالصة حقيقة حاكمة لشأنهم العام كله مثلما هي حاكمة لشأنهم الخاص كله.؟!

وإذا ما كانت القضية قضية دين فلماذا يتحرج البعض من مجرد ذكر الإسلاميين، أو الأصوليين، أو الإسلام السياسي، أو عند ذكر وصل الدين بالدولة، أو عند الكلام عن تطبيق أحكام الشريعة... إلخ. وينسى هذا البعض أننا مسلمون، نؤمن بالإسلام وبأحكامه، ونؤمن بأن أحكامه حق، وبأن تطبيقها واجب على كل مسلم في المجتمع المسلم؟.

وإذا ما كانت القضية قضية حق دستوري قانوني سياسي فلِمَ لا يأخذ الإسلاميون حقهم الدستوري القانوني السياسي كأي جماعات عقائدية فكرية سياسية أخرى في المجتمع، أو كأي أحزاب أو تنظيمات عقائدية فكرية سياسية أخرى في الدول الأخرى والمجتمعات الأخرى التي تتمتع بحقوقها السياسية كاملة في تلك المجتمعات مع أنها جماعات دينية عقائدية تنتمي لأحزاب دينية بل هي تنتمي لأحزاب دينية متطرفة أحياناً مثلما هو الحال في ألمانيا حيث الحزب المسيحي الديمقراطي الألماني، وفي هولندا حيث الحزب المسيحي الديمقراطي الهولندي، وفي غيرهما من الدول الأوروبية، ومثلما هو الحال في فلسطين المحتلة حيث حزب شاس الديني المتطرف، إذ نلاحظ أن هناك أحزاباً دينية تصل إلى السلطة من خلال الانتخابات، ومن خلال ما تشكله من ائتلاف سياسي مع غيرها، سواء أكانت هذه الأحزاب

أحزاباً دينية مسيحية كما هو الحال في ألمانيا وغيرها، أم كانت أحزاباً دينية يهودية كما هو الحال في فلسطين المحتلة، ومثلما هو حال الإنجيليين الجدد في الولايات المتحدة الأمريكية وفي غيرها من الدول الغربية؟

وإن كان البعض يدعي بأن هذه الأحزاب الغربية الدينية، أو بأن الدين عند هذه الأحزاب يقف عند التمييز أو التفريق أو الفصل بين الشأن العام والشأن الخاص، أو بين الحياة الخاصة والحياة العامة للمجتمع، فإن ما نراه ونشاهده هو غير ذلك، إذ كثيراً ما نرى التأثيرات الدينية عند هذه الأحزاب على الشأن العام، سيما، فيما يخص علاقته بالغير، أو بالمسلمين على نحو خاص.

وإذا ما كان من حق الإسلاميين تنظيم أنفسهم تنظيماً سلميّاً ديمقراطيّاً، وإذا ما كان من حق الإسلاميين الترشح والانتخاب مثلهم كمثل غيرهم، وإذا ما كان من حق الإسلاميين أن يعملوا على قيام الحكم الإسلامي الأصيل، وبناء الدولة الإسلامية من خلال العمل السلمي الديمقراطي، وإذا ما كان ذلك حقّاً مجرداً ابتداءً من أي أهواء أو نزعات أو أغراض سياسية اجتماعية ومن أي مصالح نفعية أنانية، فلماذا يحرم الإسلاميون من هذا الحق المجرد الذي ينبغي أن يتمتعوا به مثلما يتمتع به غيرهم في المجتمع نفسه الذي يجمع بين هؤلاء وهؤلاء. . . بين الإسلاميين وبين غيرهم من الذين يبعدون الدين عن الشأن العام، أو عن قيادة الحياة العامة في المجتمع المسلم؟!

إن كل ذلك ليؤكد الحق المجرد للإسلاميين في أن يعترف لهم بتنظيماتهم وأحزابهم السياسية السلمية، مثلما يعترف بذلك لغيرهم،

وأن تمنح لهم الفرص للمشاركة في العمل السياسي مثلهم كمثل غيرهم، وأن يسمح لهم بالترشح والانتخاب لمختلف المكانات السياسية في المجتمع، مثلما يسمح لغيرهم، وهذا حق مجرد لا يجوز إهماله أو تجاهله أو التنكر له، إذا ما تعلق الأمر بالإسلاميين دون غيرهم من التنظيمات والأحزاب السياسية الأخرى في المجتمع المسلم.

2 ـ شأن آخر . . . حق آخر

من حق الإسلاميين أن ينظموا أنفسهم تنظيماً سياسيّاً سلميّاً، مثلهم كمثل غيرهم في المجتمع الواحد. ومن حق تنظيماتهم أن يعترف بها من قبل الآخرين، كتنظيمات سياسية، وكجزء من حركة المجتمع السياسية. ومن حق هذه التنظيمات أن تنشر آراءها وأفكارها وقضاياها وطروحاتها وبرامجها السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية، مثلها كمثل غيرها كذلك، دون إقصاء أو إبعاد أو تهميش.

ومن حق الإسلاميين كذلك أن يدفعوا حركتهم الفكرية والسياسية والاجتماعية في هذا الاتجاه من خلال أحزابهم وتنظيماتهم السلمية الديمقراطية، المعترف بها، أو التي يجب أن يعترف بها، مثلما يعترف بغيرها في المجتمع نفسه وفي الدولة نفسها، تحقيقاً للسواء النفسي الاجتماعي للأفراد والجماعات داخل المجتمع الواحد. وامتثالاً للحق المجرد الذي يتساوي أمامه الناس جميعاً أو التنظيمات جميعاً، أو الأحزاب جميعاً في المجتمع الواحد. وأن ينشروا أفكارهم وأن يناقشوا قضاياهم، وأن يقدموا نظرياتهم في الفكر والحكم والسياسة، وفي الاقتصاد والاجتماع، وكل ما يعبر عن الحركة الفكرية الثقافية

السياسية الاجتماعية للمجتمعات الإسلامية المعاصرة، التي يريدون أن يمكِّنوا لها في الأرض، وأن يدعوا الناس بالحسنى إلى تبني هذه الأفكار والنظريات، مثلما يقدم غيرهم في المجتمع نفسه أفكارهم ونظرياتهم وبرامجهم وخططهم ومشاريعهم التي يطمحون إلى تطبيقها في الواقع السياسي الاقتصادي الاجتماعي للمجتمع المسلم، ويدعون لها بشتى السبل والوسائل.

ومن الحق المجرد أن يكون القرآن الكريم شريعة للمجتمعات الإسلامية لأنها مجتمعات إسلامية أولاً وقبل أي اعتبار آخر، ولأن أهلها مسلمون ويحتكمون إلى شريعة القرآن في شأنهم الخاص قبل شأنهم العام سيما المجتمعات الإسلامية الخالصة، ومن الحق المجرد أن تتأسس القوانين أو أن تستنبط من الحقيقة الإسلامية الخالصة، أو أن تستند إليها أو أن تستأنس بها، وأن تحتكم إليها فلا تتعارض معها.

ومن الديمقراطية كذلك أن يتحقق ذلك، إذا ما نادت بذلك الأغلبية أو الأكثرية. وهذا هو حق الأغلبية. . . أو حق الأكثرية التي تفوز من خلال صناديق الاقتراع على الأقلية، أي تفوز من خلال آليات وقواعد وقوانين الديمقراطية، التي لا يجوز الأخذ بها في بلدان دون أخرى، أو في مجتمعات دون أخرى. وإذا ما كانت الديمقراطية قانوناً عاماً فينبغي على الجميع أن يلتزم بهذا القانون (قانون الديمقراطية) في كل البلدان، وفي كل المجتمعات. وحرمان المجتمعات الإسلامية من هذا الحق هو ظلم، بل هو ظلم عظيم، لأنه يحرمهم من تطبيق أحكام دينهم فيما يخص شأنهم العام ومن

تحقيق مقاصده في بلدانهم وفي مجتمعاتهم، وهي بلدان إسلامية ومجتمعات إسلامية.

وهذا حق مجرد لهم، يفرضه المنطق الدستوري أو القانوني الذي يساوي بين الأشخاص والجماعات في المجتمع الواحد. ويفرضه أيضاً المنطق الديمقراطي الذي يرتب إلزاماً ديمقراطيّاً على كل المنخرطين في العملية الديمقراطية، أو المعترفين بها، أو العاملين من خلالها.

وهذه كلها حقوق مجردة ينبغي أن يتمتع بها الإسلاميون في المجتمع المسلم، كما يتمتع بها غيرهم من الجماعات والأحزاب في المجتمع نفسه، مثلما ينبغي لهذه الحقوق المجردة أن تتوفر لها آليات سياسية قانونية دستورية، تهيئ الفرص للجميع، وتمنح هذه الحقوق لجميع الأحزاب والتنظيمات السياسية في المجتمع. حتى يزول الاحتقان الفكري السياسي، وينتهي التطرف الذي يسببه هذا الاحتقان، أو الذي يتحول إليه هذا الاحتقان مع استمرار المنع والإقصاء والإبعاد لكل ما هو إسلامي دون وجه حق.

أما أن يتبنى المجتمع والناس الأفكار والقضايا والنظريات التي يطرحها الإسلاميون أو التي تطرحها التنظيمات الإسلامية، أو لا يتبناها أحد أو أن يقف الناس مع الإسلاميين ومع تنظيماتهم، أو لا يقف معهم أحد، أو أن يصوت لهم الناس أو لا يصوت لهم أحد فهذا شأن آخر، وحق آخر... ينبغي أن يترك للناس... ينبغي أن يترك لاختياراتهم ولأفهامهم ولرؤاهم.. ينبغي أن يترك لحركة الواقع الثقافي السياسي الاجتماعي ولتفاعلاتها السياسية الاجتماعية التلقائية،

مثلما يترك بعد ذلك لصناديق الاقتراع التي ينبغي أن يقبل الجميع بما يتقرر من خلالها، كحق مجرد وكإلزام ديمقراطي يحكم اختلاف الآراء وتعددها وتنوعها. وهو ما ينبغي أن يكون كذلك جديراً بالاعتبار والاحترام من قبل الجميع. مهما كانت النتائج مع الإسلاميين أو مع غيرهم.

أما الإعتراف بحق دون حق... الإعتراف بحق الآخرين دون الإسلاميين، وبأحزاب دون أخرى، وتنظيمات دون أخرى، وممارسة الإقصاء والإبعاد من قبل السلطات المتعاقبة في المجتمعات الإسلامية لكل ما هو إسلامي لمجرد أنه إسلامي، فهو أمر غير مبرر على الإطلاق، ولا يقوم على أسباب منطقية موضوعية، وإنما على خوف وتوجس من الإسلاميين، أو قياساً على أفراد أو على مجموعات لا تعبر عن الإسلاميين ككل، بل إن أكثر الإسلاميين ينكرون على هؤلاء ما هم فيه من مسلك وتصرف، ومن عمل وممارسة تبتعد بهم عن الحقيقة الإسلامية الخالصة وعن أحكام الإسلام الأصيلة.

ولذلك فإن هذا الإبعاد لكل ما هو إسلامي أو فرض حصار على كل ما هو إسلامي... على كل من ينادي بأن يحكم الإسلام المجتمع المسلم... على كل من ينادي بوصل الدين بالدولة... بوصل الدين بالحياة العامة وبالشأن العام في المجتمع المسلم، إنما يلحق أشد الضرر بالإسلاميين جميعاً، بل بالمسلمين جميعاً وبالمجتمعات الإسلامية كذلك. خاصة على المستوى الفكري السياسي الاجتماعي، وهو المستوى الذي ينعكس ـ شئنا أم أبينا ـ على المجال النفسي الاجتماعي للأفراد والجماعات، بما يسببه ذلك من ازدواجيات

متعارضة على هذا المستوى. مثلما ينعكس ـ بعد ذلك ـ على برامج وخطط التنمية، بل على حركة التقدم بمجملها في المجتمع المسلم. لأن إبعاد هذه التنظيمات الإسلامية ـ التي تطرح نفسها بجدارة وبموضوعية، وبكيفيات سلمية ديمقراطية، دونما سعي لاستخدام أي نوع من أنواع العنف، ودونما غلو أو تطرف أو شطط في القول أو في الفعل ـ وإقصائها، أو الوقوف في وجهها ومنعها من حقها المجرد في الترشح والانتخاب مثلما تفعل غيرها من التنظيمات والحركات والأحزاب السياسية في أي مجتمع معاصر، أو منعها من الوصول إلى الحكم في حالة فوزها إنما يؤدي إلى ارتفاع درجة الاحتقان السياسي الاجتماعي، وإلى ارتفاع حدة الصراع بين هذه التنظيمات والسلطات القائمة، وهو ما يؤدي إلى التطرف والعنف من كلا الجانبين، وإلى زعزعة استقرار المجتمع، وتفرق كلمته وتشتت قدراته السياسية والاقتصادية وانقسام جماعاته بين مؤيد لهذا أو لذاك من أطراف الصراع، وابتعاد الجميع عن المسلك الصحيح للممارسة السياسية وعن المنهج السليم لمعالجة قضايا الاختلاف والتنوع في الرأي والكيفية بعيداً عن الاستبداد وعن طغيان طرف على طرف، أو حزب على أحزاب أو جماعة على جماعات أخرى في المجتمع.

وما هو يلحق أشد الضرر كذلك بالأحزاب والتنظيمات الإسلامية التي تسعى بالحسنى... تسعى بآليات سلمية ديمقراطية لأخذ حقها... أو لتجسيد حقها المجرد في الواقع العملي... حقها في الترشح وفي الانتخاب وفي المشاركة الفعالة في العملية السياسية الديمقراطية في المجتمع المسلم، فَتُظلم وتُبْعد وتُحارب بشتى

الوسائل وتنعت بصفات ونعوت لا يجوز أن تنعت بها. كجماعات أو كتنظيمات سياسية اجتماعية سلمية ديمقراطية.

وهو ما يدفع الآخرين من الإسلاميين ـ من جهة أخرى ـ إلى التشبث بآرائهم وأفكارهم وممارساتهم، ونهجهم الذي ينتهجونه لإثبات وجودهم العملي الواقعي، بعد أن تنكر لهم الآخرون أو بعد أن تنكر الآخرون للحق المجرد... وللنهج السلمي الذي تحاول من خلاله الأحزاب الإسلامية التمتع بحقها في تنظيم نفسها تنظيماً سلميّاً مساوياً لغيرها من الأحزاب في المجتمع الذي يضمهم جميعاً.

والجميع يدرك أن التنظيمات الإسلامية السلمية المعترف بها، أو التي تنتهج النهج الديمقراطي السلمي من أجل التغيير، أو من أجل الفوز في الانتخابات للوصول إلى الحكم أو إلى المجالس البرلمانية لتحقق طموحاتها الدينية الأخلاقية السياسية الاجتماعية، ولتطبق نظمها وبرامجها ومشاريعها السياسية الاقتصادية الاجتماعية، إنما تحوز من التأييد والتعضيد في الشارع السياسي الإسلامي أكثر مما تحوزه الحركات والتنظيمات غير السلمية، التي تخرج من المجتمع وتخرج عليه، بل إن تلك التنظيمات السلمية تنتقل من مستوى إلى مستوى آخر أعلى منه من حيث القوة والدعم الشعبي السياسي، ومن حيث النجاح في الانتخابات في البلديات والمحافظات. وهو ما يوجب على السلطات الحاكمة أن تعترف به، وأن تهيئ الفرص لهذه الأحزاب والتنظيمات السلمية في المجتمع لتنال حظها، وتتمتع بحقها

الدستوري القانوني السياسي... بحقها المجرد مثلها كمثل غيرها في المجتمع الواحد إن لم يكن ذلك من أجل اليوم فهو من أجل الغد، من أجل المستقبل.

3 ـ الاعتراف المتبادل... حق متبادل

الحق المجرد هو حق يشترك فيه الجميع على قدر واحد متساو، سواء أكان هذا الحق حقّاً قانونيّاً أم كان حقّاً سياسيّاً، أم كان حقّاً اجتماعيّاً، وينبغي أن يتمتع به الجميع كذلك، كحق للجميع، وهو ما يعني ابتداء الاعتراف المتبادل من قبل الجميع، وبين الجميع بهذا الحق المجرد، القانوني أو السياسي أو الاجتماعي. سواء أكان ذلك بين الأفراد فيما بينهم، أم كان ذلك بين الجماعات فيما بينها، أم كان ذلك بين التنظيمات والأحزاب السياسية في المجتمع. وسواء أكان ذلك بين الإسلاميين وغير الإسلاميين، أو بين الأحزاب الإسلامية والسلطات الحاكمة، أو بين الأحزاب الإسلامية والأحزاب والتنظيمات الأخرى التي لا تتبنى الحقيقة الدينية كحقيقة حاكمة للشأن العام السياسي الاقتصادي الاجتماعي. والاتفاق، من خلال ذلك الاعتراف على مبدأ الحق المجرد الذي ينبغي أن يكون متبادلاً بين الجميع، والذي ينبغي أن يتمتع به الجميع في المجتمع الواحد بأحزابه وتنظيماته ومؤسساته السياسية الاجتماعية.. حتى تتهيأ الفرص للجميع، ويتمتع الجميع بما يقرره الحق المجرد من حقوق، وبما يمليه من واجبات على الجميع مؤيدين ومعارضين... حاكمين ومحكومين... تنظيمات وأحزاب بعضهم من بعض.

وعدم الاعتراف بالحق المتبادل بين الأفراد و الجماعات السياسية

الاجتماعية في المجتمع الواحد، أو الاعتراف بجماعة دون أخرى، أو بتنظيم دون آخر، أو بحزب دون آخر إنما يلحق الغبن والقهر ببقية الجماعات والأحزاب، أو بالجماعات غير المعترف بها. لأن أي جماعة سياسية أو أي تنظيم سياسي اجتماعي في مجتمع ما إنما هو جزء من بنية ذلك المجتمع السياسية الاجتماعية، ولا يجوز بالتالي حرمان هذا الجزء من المجتمع من حق الاعتراف به، أو من حق الترشح، أو من حق العمل السياسي السلمي الديمقراطي من أجل العمل على تطبيق برنامجه السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي، أو من أجل العمل على تحقيق أهدافه وطموحاته السياسية أو الاجتماعية، أو من أجل تحقيق آماله في الإصلاح أو في التغيير للنهوض بالأمة والعمل على رفعة شأنها وتقدمها وازدهارها.

وعدم اعتراف طرف بطرف آخر في المجتمع الواحد، أو عدم اعتراف جماعة بجماعة أخرى إنما يؤدي بالضرورة إلى عدم اعتراف متبادل بين الطرفين أو بين الجماعتين، وهو ما قد ينقلب بعد ذلك إلى عدم اعتراف جماعات بجماعات وأحزاب بأحزاب وتنظيمات بتنظيمات في المجتمع الواحد، وإلى حالات إبعاد وإقصاء لجماعات أو لتنظيمات في المجتمع، وعدم السماح لها بتنظيم نفسها أو تكوين أحزاب أو المشاركة في العمل السياسي أو في القرار السياسي أو الترشح للانتخابات للوصول إلى مكانات سياسية معينة في المجتمع.

وهو ما يحدث الانشقاق بين الجميع ويؤدي إلى خروج البعض على البعض، فيذهب كل إلى غايته... كل إلى ما يريد... بل كل

إلى ما يعزز ما يريد، ولا يأبه للآخرين الذين لم يعترفوا به، ولا يعود هو يعترف بهم.

وهو ما يرفع من درجة الاحتقان السياسي الاجتماعي، نتيجة ما يمارس من إقصاء وإبعاد لجماعات غير معترف بها في المجتمع، وهو ما يمكن أن يتحول ـ بعد ذلك ـ إلى تطرف في القول وفي الفعل، وإلى ممارسة للعنف إذا ما وجد ما يشجعه على ذلك في الوسط السياسي الاقتصادي الاجتماعي من إبعاد وإقصاء وتهميش، ومن ظروف معيشية سيئة، بسبب ذلك الإبعاد والإقصاء والتهميش الذي تمارسه السلطة الحاكمة ضد جماعة من الجماعات، أو ضد تنظيم من التنظيمات، أو ضد حزب من الأحزاب السياسية أو الاجتماعية في المجتمع. أو الذي يمارسه حزب من الأحزاب أو جماعة من الجماعات ضد أحزاب أخرى أو جماعات أخرى في المجتمع.

ومثلما الاعتراف المتبادل بين الأفراد والجماعات وبين الأحزاب والتنظيمات وبينها وبين السلطات الحاكمة من جهة أخرى هو حق متبادل بين هؤلاء وهؤلاء، فإن عدم الاعتراف هو كذلك حق متبادل بين الذين لا يعترف بعضهم بالبعض الآخر، سواء أكان ذلك على مستوى الأفراد، أم كان ذلك على مستوى الجماعات، أم كان ذلك على مستوى الجماعات السياسية والسلطات الحاكمة في المجتمع.

ومثلما لا تعترف جماعة بجماعة، فإن من حق الجماعة غير المعترف بها ألا تعترف بتلك التي لم تعترف بها. ومثلما لا يعترف حزب بحزب، فإن من حق الحزب غير المعترف به أن لا يعترف

بالحزب الذي لم يعترف به. ومثلما لا تعترف السلطة بحزب سياسي أو بتنظيم سياسي معين، فإن من حق هذا الحزب أو هذا التنظيم ألا يعترف بالسلطة التي لا تعترف به. وهذا ما يحدث في الأغلب الأعم. وإن اعترف حزب بسلطة لاتعترف به فإنما يكون ذلك تقية ومهادنة ليس إلا...

على ألا يتحول عدم الاعتراف ذاك إلى خروج على السلطة أو على المجتمع الذي تحكمه هذه السلطة، أو إلى ممارسة للتطرف والعنف[1]. حيث يتحول الحق في الخروج ـ بعد ذلك ـ إلى حق للسلطة كذلك في أن تخرج على من خرج عليها. وهو ما يؤدي بالضرورة إلى العنف والعنف المضاد. وهو ما لا حقّ لأحد فيه، أو في ممارسته.

وهو ما يوجب اعتراف الجميع بالجميع دون إقصاء أو إبعاد ودون غبن أو قهر يلحق طرفاً من قبل طرف آخر في المجتمع الواحد، إذا ما أردنا حقّاً تحقق السواء النفسي الاجتماعي بين أفراد المجتمع وجماعاته جميعاً، وتحقق العدل بين الجميع والمساواة بين الجميع في الحقوق العامة مثلما هم متساوون في الواجبات العامة.

---

(1) نحن هنا نتكلم عن الحق المجرد ابتداء، بغض النظر عما يطرأ ـ بعد ذلك ـ على هذا الحق من ظروف وملابسات عرضية طارئة، كأن لا تعترف الأمة كلها بممارسات ومقاصد جماعة من الجماعات أو تنظيم من التنظيمات أو حزب من الأحزاب. أو أن يخرج تنظيم من التنظيمات أو حزب من الأحزاب على المجتمع كله، أو على الأمة كلها، أو على ثوابتها الدينية الأخلاقية الاجتماعية.

الفصل الثاني

الإلزام الديمقراطي

1 ـ من الديمقراطية أن يحكم الإسلاميون مثلما يحكم غيرهم

إذا كان من الحق المجرد أن ينتظم الإسلاميون في تنظيمات وأحزاب سياسية سلمية ديمقراطية مثلما ينتظم غيرهم وأن من حقهم أن يعملوا من أجل نشر أفكارهم وقضاياهم ومشاريعهم السياسية، وأن يسعوا إلى تحقيق آمالهم وطموحاتهم. مثلهم كمثل غيرهم في المجتمع المسلم، فإن من الديمقراطية كذلك أن يحكم الإسلاميون بلدانهم الإسلامية إذا ما فازوا في الانتخابات النيابية أو الرئاسية. أي من حقهم أن ينجحوا في الانتخابات وأن يفوزوا وأن يحكموا بلدانهم الإسلامية إذا استطاعوا أن يصلوا إلى ذلك، وأن يعملوا على تطبيق برنامجهم الانتخابي السياسي الاقتصادي الاجتماعي، كأي أحزاب أخرى أو جماعات أخرى تفوز في الانتخابات وتصل إلى الحكم.

ومن الحق المجرد أن يترشح الإسلاميون أعضاء هذه المنابر والتنظيمات والتشكيلات السياسية السلمية ـ الذين ينادون بأن يحكم الإسلام الشأن العام للمجتمع، مثلما يحكم الشأن الخاص للمسلمين

كأفراد ـ للبلديات أو للمحافظات، أو للبرلمان أو لرئاسة الدولة أو لغير ذلك من المناصب، وهذا حق مجرد. . . محايد. . . لا يجب أن يخضع للاعتبارات الأنانية النفعية السياسية أو الأيديولوجية التي تضخمها السلطات في المجتمعات الإسلامية من أجل إقصاء الإسلاميين أو إقصاء هذه التنظيمات عن السلطة. . . عن الحكم. . . عن تطبيق برامجهم وأفكارهم وقضاياهم ونظرياتهم. . . التي تنطلق من الدين أو تتأسس عليه أو تستأنس به.

ومن حق الإسلاميين أن يقيموا دولتهم الإسلامية. . . من حق المسلمين الذين يريدون أن تحكم الحقيقة الدينية مجتمعاتهم الإسلامية أن يحكموا إذا ما استطاعوا الوصول إلى الحكم من خلال آلياته السلمية الديمقراطية. . . إذا ما فازوا في الانتخابات. . . إذا ما تحصلوا على ما يؤهلهم للوصول إلى الحكم. . . ومن حقهم أن يشكلوا أحزابهم التي تعبر عن آمالهم وطموحاتهم، ومن حقهم أن يعملوا من أجل ذلك، وأن يسعوا من أجل أن يتحقق في الواقع. وهذا حق مجرد ابتداء، وإلزام ديمقراطي كذلك تفرضه العملية الانتخابية نفسها. وهو ما يجب أن تتمتع به الجماعات الإسلامية كأي جماعات سياسية أخرى في المجتمع المسلم. حتى يتحقق السواء السياسي الاجتماعي في المجتمعات الإسلامية، وحتى يتم ـ بعد ذلك ـ بناء الدولة الإسلامية على أسس شرعية ديمقراطية معترف بها، ومن خلال آليات وأدوات ومناهج ديمقراطية سلمية معاصرة للوصول إلى السلطة ولممارسة الحكم والسياسة. وحتى ينتهي الاحتقان السياسي الذي يسود الجماعات والمجتمعات الإسلامية، والذي كثيراً ما يؤدي إلى

ممارسة التطرف والعنف، أو إلى الشطط والغلو في القول والفعل في أحسن الأحوال.

وهذه قضية منطقية قبل أن تكون قضية سياسية، وحق مجرد ينبغي أن يعترف به الجميع، وأن يتمتع به الإسلاميون، أو أن تتمتع به التنظيمات الإسلامية السياسية السلمية مثلما يتمتع به غيرهم في المجتمع الواحد الذي يضمهم جميعاً، ويحيون فيه جميعاً، ولهم فيه نفس الحقوق، وعليهم نفس الواجبات نحوه كمجتمع للجميع... وكوطن للجميع...

ولا يجوز أن تتمتع بهذا الحق المجرد بعض الجماعات في المجتمع الواحد فتنتظم وتتشكل في أحزاب وتنظيمات، وتصل إلى السلطة وتمارس الحكم فتحقق ما تصبو إليه، ولا تتمتع به جماعات أخرى، في نفس المجتمع، أو أن نسمح به لجماعات ونحظره على جماعات أخرى، أو أن نقرب جماعات للمشاركة في إدارة شؤون المجتمع ونقصي جماعات أخرى عن ذلك، أو أن ندني جماعات ونبعد جماعات أخرى من حق الممارسة السياسية السلمية وهي الممارسة التي ينبغي أن تقوم على الحق المجرد للأفراد والجماعات، وأن يمارسها الجميع على قدر متساوٍ في المجتمع الواحد.

وهذا حق آخر تفرضه الديمقراطية التي ينادون بها، ويفرضه الإلزام الديمقراطي الذي يترتب أو يتأسس على العملية الديمقراطية التي تجري في المجتمع المسلم، مثلما تجري في غيره، وعلى نتائجها التي ينبغي أن تكون ملزمة للجميع، وأن يقبل بها الجميع... أن يقبل بها وبما يترتب عنها من نتائج إنتخابية. سواء أكان الفائز فيها

حزباً إسلامياً أم حزباً شيوعياً أم حزباً علمانياً أو غيره. وهو ما يشكل إلزاماً ديموقراطياً ينبغي أن يعترف به الجميع ويقرّ به الجميع، لأنه جاء نتيجة فعل ديمقراطي يمارسه الجميع على قدر واحد متساو. ولذلك فهو ملزم للجميع مهما كانت نتائجه، وليس لأحد الحق في الاعتراض على هذه النتائج، أو احتكار هذا الفعل الديمقراطي دون الآخرين من الجماعات والتنظيمات السياسية في المجتمع الواحد. بل ينبغي أن يعترف به الجميع ويلتزم به الجميع، إذا ما تحقق له النجاح من خلال صناديق الانتخاب. ما دام الجميع قد رضي بهذا المنهج وبهذه الآلية الديمقراطية وسلم بالالتزام بنتائجها ابتداءً.

أي أن هناك حقاً مجرداً ينبغي أن يتمتع به الجميع، من جهة، وهناك إلزام ديمقراطي ينبغي أن يعترف به الجميع، كذلك، من جهة أخرى، ولا أظن أن أحداً من المسلمين، من جهة ثالثة، من الذين يعرفون الإسلام معرفة صحيحة سليمة... من الذين يدركون يسر الإسلام وسماحته وعدله وإحسانه، ينكر أهمية قيام الحكم الإسلامي الأصيل في المجتمع المسلم، أو ينكر أهمية أن يكون الحكم في المجتمعات الإسلامية حكماً إسلامياً خالصاً، يقوم على الحقيقة الدينية الخالصة، وليس على غيرها.

وكل من الحق المجرد والإلزام الديموقراطي والاعتراف بأهمية قيام الحكم الإسلامي على الحقيقة الإسلامية الخالصة وليس على غيرها، إنما هو ما يوجب على الجميع أن يفسحوا المجال لذلك... أن يفسحوا المجال لقيام الحكم الإسلامي... أن يفسحوا المجال للتنظيمات الإسلامية السياسية السلمية التي تنتهج النهج السلمي

الديمقراطي لأن تأخذ دورها في الحياة السياسية والاجتماعية للمجتمعات الإسلامية، من خلال التأكيد على الحق المجرد لهذه التنظيمات السياسية الإسلامية في الترشح والانتخاب، ومن خلال حقها في العمل من أجل تحقيق طموحاتها السياسية، مثلها كمثل غيرها من الأحزاب والتنظيمات والحركات والجبهات السياسية الأخرى في المجتمع، ومن خلال الاعتراف بالإلزام الديمقراطي الذي يترتب على العملية الانتخابية الديمقراطية، وهو الإلزام الذي ينبغي أن يلتزم الجميع بنتائجه التي تترتب عنه كإلزام ديمقراطي ينبغي أن تتوفر له فرص التحقق في المجتمع المسلم. حتى يتحقق العدل بين الجميع في المجتمع الواحد، وحتى يتمتع الجميع بالحق السياسي في المجتمع الواحد على قدر واحد متساو بين الجميع.

واستخدام هذا الحق المجرد، أو تمتع الإسلاميين بهذا الحق المجرد في حالة فوزهم في أي انتخابات، هو الكفيل بتحول الخوف من الإسلاميين أو من وصولهم إلى السلطة إلى طمأنينة وأمان، وهو الذي يذهب الاحتقان ويرفع الغبن عن الناس. ويمنح الإسلاميين فرصة تجربة الحكم المعاصر، واستخدام آليات الممارسة السياسية المعاصرة. ونحن هنا نتحدث عن جزء من الأمة، أو من المجتمع، أو نتحدث عن حزب أو تنظيم إسلامي سلمي معترف به، أو عن إسلاميين يصلون إلى الحكم من خلال صناديق الاقتراع. وهو ما يبعد أي شبهة للعنف أو التطرف، بل إن هذا هو ما يبعد التطرف والعنف عن المجتمع والناس.

وهو ما ينهي كل تطرف أو عنف، فيسد عليه أبواب الفتنة التي

يراد فتحها باستمرار، من جهة، ويدخل الدولة الإسلامية دروب المعاصرة في الحكم والسلطان... دروب الممارسة السياسية المعاصرة... دروب المشاركة في الرأي والقرار، مما يحقق قدراً أكبر من الحرية للناس، وقدراً أكبر من الكرامة الإنسانية في ظل أحكام الإسلام الخالصة التي كرمت الإنسان، وردت إليه اعتباره كإنسان، قبل هذا وذاك.

ويهيء فرص إثراء الفكر السياسي الإسلامي بتجارب جديدة وآليات جديدة وأدوات ووسائل جديدة للممارسة السياسية ترتقي بمستوى تطبيق هذا الفكر في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وتعمل على تعديل مسارات الحركات أو الأحزاب السياسية لتخطو بذلك خطوات إلى الأمام نحو الممارسة السياسية المعاصرة، ونحو تأسيس المؤسسات المعاصرة، ونحو استخدام الآليات المعاصرة في الحكم والسياسة. ويقضي على الازدواجيات الفكرية التي تنشأ في غياب الحكم الإسلامي الأصيل، وهو ما يؤدي إلى رفع الاحتقان السياسي الذي يتسبب في ظهوره وجود مفاهيم وأفكار وقضايا غير إسلامية تحاصر المسلم في مجتمعه المسلم.

وإذا لم يسمح لهؤلاء وهؤلاء من الإسلاميين بخوض تجارب الانتخابات وبخوض تجارب الحكم وممارسة السلطة، وإذا لم تمنح مثل هذه الفرص للإسلاميين فلن يكون هناك تقدم على مستوى النظرية الإسلامية المعاصرة للحكم والسياسة، ولن يكون هناك إثراء للفكر السياسي الإسلامي الذي يتبنونه، ولن يكون هناك تطور للآليات والأدوات التي يستخدمونها لممارسة السياسة أو لإدارة شؤون

المجتمع والدولة، وسيبقى الجمود، وستبقى القوالب القديمة هي ما يحرك الوعي، ويدفع به إلى مزيد من التوتر والصراع والصدام مع من يقف في وجهه بغض النظر عن مدى قربه أو بعده عن حقيقة الإسلام وأحكام الإسلام، وإذا لم يسمح لهؤلاء بخوض تجارب الانتخابات وخوض تجربة الحكم وممارسة السلطة فسيبقى الحال على ما هو عليه وسيبقى العنف وسيبقى التطرف، وقد رأينا كيف يتحول التطرف إلى عنف، وكيف يتخذ العنف أشكالاً متعددة ومتباينة في الحدة والدرجة من مجتمع إلى آخر، ومن بلد إلى آخر، من البلدان الإسلامية.

ولذلك، ينبغي الاعتراف لهذه الجماعات والمجتمعات من خلال تنظيماتها وأحزابها السياسية السلمية بهذا الحق المجرد مثلما يعترف لغيرها من الجماعات في المجتمعات غير الإسلامية بمثل هذا الحق المجرد. لتقيم الحكم الذي يعبر عن شخصيتها الدينية الثقافية الاجتماعية، وعن آمالها وطموحاتها التي تسعى إلى تحقيقها في الواقع السياسي الاقتصادي الاجتماعي... إلخ. وهو حق ينبغي أن تتمتع به كل الأحزاب والتنظيمات الإسلامية التي تعمل من أجل أن تحقق ذلك الهدف، من خلال الآليات والأدوات السياسية السلمية في المجتمعات الإسلامية... من خلال الانتخابات وصناديق الاقتراع... من خلال المؤسسات السياسية الديمقراطية كالمجالس النيابية وغيرها. وليس من خلال التطرف أو العنف، بمعزل عن المنهج الديمقراطي السلمي الذي تعترف به الأمة كلها، أو الذي تقره الأمة كلها بمنابرها وأحزابها وتنظيماتها ومؤسساتها السياسية وهيئاتها الشعبية الجماهيرية.

ونحن، هنا، نتحدث عن حكم إسلامي يتحقق من خلال صناديق

الاقتراع من خلال الانتخابات... من خلال آلية الشورى أو الديمقراطية التي ينبغي أن يتم تفعيلها في المجتمع على نحو جاد... على نحو حقيقي... على نحو يسمح للأغلبية المسلمة متى وصلت إلى السلطة ممارسة حقها المجرد في أن تحكم وأن تطبق برنامجها الانتخابي وأن تعمل على تحقيق طموحاتها كأي حزب أو حركة تصل إلى السلطة من خلال الانتخابات... من خلال صناديق الاقتراع، وهو حق مجرد ـ من جهة ـ ينبغي أن يتمتع به الجميع، وهو إلزام ديمقراطي ـ من جهة أخرى ـ ينبغي أن يعترف به الجميع.

أما حرمان تلك الأحزاب والتنظيمات من المشاركة السياسية، وحرمانها من حق التنظيم والترشح والانتخاب، وإبعادها عن المشاركة في العمل السياسي السلمي... إلخ. بحجة أننا كلنا مسلمون، وأن الأحزاب الأخرى والتنظيمات الأخرى في المجتمع المسلم إنما يديرها مسلمون، فإن هذه الحجة لا تصمد أمام النقد المنطقي الموضوعي... لا تصمد أمام الحق المجرد الذي يجب أن يتمتع به الجميع في المجتمع. هذا من جهة، ومن جهة أخرى ـ لو فرضنا جدلاً أن الجميع مسلمون وأن جميع المسلمين يعملون من أجل الإسلام، ومن أجل تحقيق مقاصد الإسلام في المجتمع ـ فإننا نقول بأن درجة القرب من الحقيقة الدينية تختلف من مسلم إلى مسلم، ومن تنظيم إلى تنظيم، ومن حزب إلى آخر، وأن من حق كل حزب، أو كل تنظيم سياسي أو اجتماعي أن يعمل في المجتمع المسلم من أجل اكتساب أعلى درجات القرب من الحقيقة الدينية، ومن تطبيقاتها في المجتمع المسلم. خاصة تلك الأحزاب والحركات التي تمارس العمل

السياسي من خلال الكيفيات والطرائق السلمية الديمقراطية المعترف بها من قبل الأنظمة القائمة.

وإذا ما كان هناك من يتحجج بمساوئ الحكم الديني كما كان سائداً في أوروبا، فلا يعترف بالإسلاميين أو بالأحزاب والتنظيمات السياسية الإسلامية، حتى لو كانت هذه التنظيمات والأحزاب هي تنظيمات سياسية سلمية تخضع للإلزام الديمقراطي، وينادي بالعلمانية كحل لإشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في المجتمعات الإسلامية مثلما نادى بذلك مناهضو الحكم الديني كما مارسته الكنيسة في أوروبا، ويحاول قدر جهده التصدي للحكم الإسلامي أو للمشروع الإسلامي برمته بحجة أن الحكم الإسلامي إنما يعني السلطة الدينية التي تحكم باسم الدين فتستبد وتطغى على الناس باسم الدين، دون أن يحاول هؤلاء قراءة الإسلام قراءة صحيحة وفهم مقاصده ومراميه، ودون أن يكلفوا أنفسهم عناء البحث عن الحقيقة الخالصة للإسلام وللحكم الإسلامي كما يرسمه الإسلام، أو كما ترسمه الحقيقة الإسلامية الخالصة. بل هم يعتمدون في ذلك على ممارسات بعض المسلمين أو على ممارسات بعض الولاة والأمراء المسلمين فيجعلون من ممارساتهم وتسلطهم واستبدادهم وطغيانهم مقياساً لغيرهم، بل مقياساً للحكم الإسلامي وللسلطة الإسلامية، ولم يميزوا خلال التجربة التاريخية الإسلامية في الحكم والسياسة بين هؤلاء وغيرهم، مثلما لم يميزوا بين حقيقة الإسلام وبين التجربة التاريخية للمسلمين. فإن تلك حجج واهية، لا تصمد أمام حقائق الإسلام، من جهة، وأمام الاستخدام السيئ لما كان يسمى بالحكم الديني في أوروبا في عصور

خلت، وهو ما لا مكان له في الإسلام وفي المجتمعات الإسلامية، على مستوى الحقيقة النظرية الخالصة، وإن كان بعض ذلك قد حدث على مستوى التجربة التاريخية فهو لا يشكل قاعدة إسلامية أو أصلاً من أصول الحكم في الإسلام.

وهؤلاء الذين ينظرون إلى السلطة في الإسلام من خلال التجربة السياسية التاريخية للمسلمين، أو من خلال سيرة الملوك والأمراء والولاة ـ بعد الخلافة الراشدة ـ فإن هؤلاء ينسبون للإسلام ما ليس منه في شؤون الحكم والسياسة، أو هم يأخذون من الإسلام ومن التجربة الإسلامية، ما يريدون، ويتركون ما يريدون، ولا يفرقون بين أحكام الإسلام وبين ممارسات المسلمين في التاريخ، أو بين الحقيقة الإسلامية الخالصة وبين التجربة السياسية التاريخية للمسلمين في الحكم والسياسة، التي يقترب بعضها من هذه الحقيقة ويبتعد بعضها الأخر، بقدر ما يطبق من أحكام الإسلام، وبقدر ما يحقق من مقاصده.

2 ـ الديمقراطية إلزام محايد

القبول بحكم صناديق الاقتراع هو المبدأ الأول لنجاح أي فعل ديمقراطي في الوسط السياسي الاجتماعي. والإسلاميون وغير الإسلاميين متساوون دستورياً وديمقراطياً، في الحقوق السياسية، ومن حق أي منهم: كفرد، أو كحزب، أو كجبهة، أن يترشح للانتخابات، وأن ينجح، وأن يفوز، وأن يعمل من أجل تطبيق برنامجه السياسي الاقتصادي الاجتماعي... إلخ. مثله كمثل غيره من الأفراد

والجماعات في المجتمع، ما دام ذلك يتم وفقاً للقانون أو وفقاً لمعايير ديمقراطية سائدة في المجتمع. وهذا حق مجرد، مثلما هو إلزام يفرضه المنهج الديمقراطي، أو تفرضه الآليات الديمقراطية المعترف بها في المجتمع. ومثلما الحق المجرد هو حق محايد، فإن الإلزام الديمقراطي كذلك يجب أن يكون إلزاماً محايداً، شأنه شأن الحق المجرد، ينبغي أن يتمتع به الجميع على قدم المساواة. دون أن يختص به شخص أو جماعة، أو حزب أو تنظيم دون آخر في المجتمع إذا ما أراد هذا المجتمع حقّاً أن يتمتع بالأمن وبالسلم والسواء الاجتماعي بين أفراده وجماعاته وهيئاته وتنظيماته... إلخ.

لأن الديمقراطية الحقيقية الأصيلة هي ديمقراطية محايدة تتأسس وتقوم على المفهوم الديمقراطي الحقيقي وهو مفهوم محايد لا ينحاز إلى أحد دون آخر، أو إلى جهة دون أخرى، وإنما هو ينحاز إلى الفعل الديمقراطي الخالص، وما يترتب عنه من نتائج، ولا ينحاز إلى غير ذلك، فهو إذاً مفهوم محايد، يقدم لنا نتيجة محايدة للفعل الديمقراطي.

ولأن الديمقراطية في أصلها إلزام محايد، فينبغي إذاً أن يظل هذا الإلزام محايداً، سواء أكان ذلك مع الإسلاميين أم كان ذلك مع غيرهم من الجماعات والتنظيمات السياسية أو الاجتماعية في المجتمع. حتى لا يطغى طرف على طرف، أو يستبد طرف بهذا الإلزام ضد طرف آخر.

وإذا لم يكن المفهوم الديمقراطي مفهوماً محايداً، وإذا لم تكن

نتيجة الفعل الديمقراطي نتيجة محايدة خالصة أدى ذلك إلى خلخلة مفهوم الإلزام الديمقراطي، وإلى انحيازه إلى شخص أو إلى حزب أو إلى جهة دون أخرى، دون وجه حق، ودون أي اعتبار لحقيقة المفهوم الديمقراطي ولصحة وسلامة الفعل الديمقراطي، وهو ما يؤدي إلى حرمان طرف من حقه المجرد في أن يكون الإلزام الديمقراطي إلزاماً محايداً يتمتع به الجميع كمنطق ديمقراطي، أو كحق ديمقراطي، أو كإلزام ديمقراطي محايد. ويفقد الناس الثقة في الديمقراطية وفي نتائجها ويدفع إلى اتخاذ مواقف سلبية منها، وإلى عدم المشاركة في العملية الديمقراطية وفي الفعل الديمقراطي. بسبب غياب الحياد الديمقراطي والموضوعية التي ترتبط به.

ولا يغير من الأمر شيئاً أن حزباً ما يرفع شعارات دينية، أو يتسمى بأسماء دينية دون غيره من الأحزاب، أو يتبنى مبادئ دينية. . . إلخ. فيحرم من حقه المجرد، أو من حقه الديمقراطي وما يرتبه من إلزام ينبغي أن يسري على الجميع. ومثلما الحق المجرد هو حق خالص ينبغي أن يتمتع به الجميع دون استثناء، فإن الإلزام الديمقراطي هو كذلك إلزام محايد ينبغي أن يقبل به الجميع، وأن يخضع الجميع لنتائجه وأحكامه.

وإذا لم يتساوى الإسلاميون مع غيرهم في الحق المجرد، أو في الإلزام الديمقراطي الذي يمنحهم الفرص الكافية مثلهم كمثل غيرهم في خوض تجربة الانتخابات من خلال الترشح والانتخاب ومن خلال صناديق الاقتراع، فإن هذا يعني أن يبقى الوضع على ما هو عليه بين الإسلاميين وبين الأحزاب الحاكمة والسلطات الحاكمة، بل إن هذا

يعني أن يستمر الوضع على ما هو عليه من توتر ومن صراع ومن عداء بين هؤلاء وهؤلاء، وهو ما يهدد الأمن الاجتماعي للأمة، ويهدد السلم الاجتماعي وينذر بأخطار وأخطار على كافة الصعد والمستويات. . . والاعتراف بهذا الحق، أو الاعتراف بالإلزام الديمقراطي إنما هو اعتراف بسلطان الأمة وسيادتها وحقها في اختيار أدوات الحكم وآلياته التي ترى أنها أنسب من غيرها، وأصلح من غيرها لإدارة شؤونها. أما عدم الاعتراف بذلك فهو استخفاف بإرادة الأمة وتسفيه لتطلعاتها وآمالها، وتبخيس لقدرتها على قيادة نفسها كأمة ينبغي أن تكون قوية عزيزة مرهوبة الجانب من السلطة التي تدير شؤونها قبل أن تكون مرهوبة الجانب من السلطات الأخرى والمجتمعات الأخرى والدول الأخرى.

وإذا ما كانت المسألة مسألة ديمقراطية كما يقولون، فلِمَ الرفض. . . رفض الإسلاميين عندما يفوزون ديمقراطيا؟!، ولِمَ الحرج الذي يشعر به البعض جراء ذلك؟! فيدفعه إلى التحايل على الإلزام الديمقراطي الذي يتحقق أو الذي كان يجب أن يتحقق من خلال المنافسة بين الأكثرية والأقلية. سواء أكان ذلك من خلال صناديق الاقتراع أم كان ذلك من خلال المجالس النيابية والبرلمانية أو مجالس الشورى، وهو إلزام يقوم على الحق السياسي الدستوري القانوني الذي تكفله آلية الديمقراطية أو الذي يكفله النظام الديمقراطي نفسه.

ولِمَ نرى الآخرين ـ في الغرب على نحو خاص ـ يدعون إلى الانتخابات، ويحرصون عليها، ولكن عندما يتعلق الأمر بالإسلاميين

نراهم ينكرون عليهم ذلك. . . ينكرون عليهم نجاحهم في الانتخابات أو ينكرون عليهم حقهم في الوصول إلى الحكم، ويقفون في طريقهم ويحاربونهم بكل الطرق والوسائل، ليمنعونهم من الفوز في الانتخابات والوصول إلى الحكم، ويلحقون بهم أسوأ النعوت والصفات ظنّاً منهم أن ذلك يبعد الناس عنهم.

الفصل الثالث

بذور التطرف

1 ـ الإقصاء ظلم عظيم

منع قيام الحكم الإسلامي في المجتمعات الإسلامية ـ على نحو خاص ـ أو منع الإسلاميين من الوصول إلى السلطة إذا ما اكتسبوا هذا الحق ديمقراطيّاً، أو إبعادهم ـ قبل ذلك ـ عن المشاركة الفعالة في حركة المجتمع السياسية أو الاجتماعية، بل في الحركة الديمقراطية السلمية في المجتمع، ومنعهم من تشكيل الأحزاب والتنظيمات السياسية في المجتمع، أو حرمانهم من الترشح للبلديات أو المحافظات أو مراكز الدولة العليا، أي منعهم من حقهم المجرد في كل ذلك وعدم الاعتراف بالإلزام الديمقراطي الذي يترتب عن ذلك إذا ما نجحوا في الانتخابات. بينما تهيأ كل الفرص للأحزاب الأخرى والتنظيمات الأخرى التي لا تتبنى الحقيقة الدينية الإسلامية الخالصة، كحقيقة حاكمة للمجتمعات الإسلامية، إنما هو فعل خاطئ، بل هو فعل ظالم، لأنه يحرم جزءاً من المجتمع المسلم ـ كبيراً أو صغيراً ـ من ممارسة حقه السياسي في تنظيم نفسه، ويحرم جماعة من

الجماعات، أو منبراً من المنابر من التعبير عن تطلعاته السياسية الاجتماعية، بما تحمله هذه التطلعات من أفكار وقضايا وكيفيات قد تسهم في البناء الثقافي السياسي للمجتمع المسلم، وتحافظ على الانسجام والتوافق بين أبناء الأمة جميعاً. فيبعده بذلك عن المشاركة الفاعلة في حركة المجتمع السياسية. وهو أمر يمارس ضد الإسلاميين في أكثر المجتمعات الإسلامية اليوم. .

نعم، علينا أن نعترف أن هناك اضطهاداً من قبل السلطات الحاكمة، ومن قبل العلمانيين ضد الإسلاميين. . . هناك اضطهاد من أجل إقصائهم عن السلطة. . . من أجل إبعاد الدين عن قيادة الحياة العامة في المجتمعات الإسلامية. وإذا ما استمر هذا الحال. . . إذا ما استمر هذا التجاهل والإنكار بل الإقصاء لكل ما يمكن أن يؤدي إلى حكم إسلامي في أي مجتمع من المجتمعات الإسلامية القائمة، فإن هذا يعني أن نتوقع في السنوات القليلة القادمة مزيداً من التطرف ومزيداً من العنف الذي يترتب على تجاهل هذه الحقائق من قبل السلطات الحاكمة في المجتمعات الإسلامية، من جهة، ومن قبل المجتمع الدولي برمته، من جهة أخرى. الذي يمارس الاضطهاد والقهر ضد الإسلاميين في كل مكان، بل الذي يحارب الإسلاميين في كل مكان تحت مظلة الإرهاب المزعوم. بل هو الذي يدفع ويشجع السلطات الحاكمة في المجتمعات الإسلامية على اضطهاد هؤلاء والتنكر لهم وإبعادهم عن أي دور سياسي أو اجتماعي، وتهميشهم في أوطانهم وبين أهليهم.

وهذا التجاهل بل هذا الإقصاء والإبعاد لكل ما هو إسلامي إنما

يغذي الازدواجيات المتعارضة[1] في المجتمعات الإسلامية وهي الازدواجيات التي تتشكل من أزواج أو مجموعات من الأفكار والقضايا، أو من أزواج أو مجموعات من الأنساق الفكرية السياسية الأيديولوجية التي يختلف بعضها عن بعض اختلاف تعارض وتضاد، وليس اختلاف رأي. وهي تظهر أكثر ما تظهر في المجتمعات ذات الثقافات المتعددة أو الديانات المتعددة أو الطوائف المتعددة. حيث تنشأ هذه الازدواجيات بسبب وجود تيارات فكرية ثقافية سياسية اجتماعية يختلف بعضها عن بعض من حيث الأساس الذي انبثقت عنه، أو من حيث النشأة والمنطلق ومن حيث المقصد والغاية، مما يجعل منها ازدواجيات فكرية أيديولوجية تتقاطع وتتعارض، بل تتضاد فتتصادم وتتصارع إما على نحو سلمي ديمقراطي، وإما على نحو يتسم بالتطرف والعنف، إن لم تجد هذه الازدواجيات مخارج ومصارف سلمية ديمقراطية تعبر من خلالها عن نفسها وتعمل من خلالها كذلك على تحقيق آمالها وطموحاتها في الواقع السياسي الثقافي الاجتماعي مما يرفع عنها الاحتقان الفكري أو السياسي أو الاجتماعي الذي يسببه الإقصاء والإبعاد، كما هو شأن الإسلاميين وغيرهم من العلمانيين ومن غير العلمانيين في المجتمعات الإسلامية. حيث تشكل أفكار الإسلاميين من جهة والعلمانيين وغير العلمانيين من جهة أخرى ازدواجيات متعارضة متناقضة تتصادم فيما بينها مما يؤدي إلى زعزعة استقرار المجتمع، وزرع بذور التطرف فيه، وهو التطرف الذي سرعان ما يتحول إلى عنف، لأنه تطرف

(1) انظر الفصلين السابع والثامن من كتابنا الإسلام والدولة.

يحمل في ذاته بذور العنف التي سرعان ما تنمو إذا ما وجدت التربة الخصبة والأرض الصالحة لنموها. والحرمان والمنع والإقصاء والإبعاد إنما هو مما يغذي بذور التطرف فيحوله إلى عنف وإلى قوة وإلى فقدان للحكمة وعدم تبصر للآثار والنتائج التي ستترتب عن ممارسة العنف في المجتمع، كما نرى ونشاهد ذلك في كثير من المجتمعات ومن البلدان الإسلامية.

وأي ظلم يلحق الإسلام... يلحق الحقيقة الإسلامية كما هي من قبل المسلمين وغير المسلمين من العلمانيين ومن غير العلمانيين ممن يمنعون قيام الحكم الإسلامي الأصيل... يمنعون وصول المسلمين إلى السلطة رغم فوزهم في الانتخابات ويمنعون أحزاب المسلمين من الوصول إلى السلطة، بل من الترشح أحياناً خوفاً من حصولهم على ما يؤهلهم للوصول إلى السلطة. سواء أكان ذلك على مستوى الحكم المحلي في البلديات والمحافظات أم كان ذلك على مستوى الدولة كنواب أو رؤساء حكومات أو غير ذلك.

وقد فاز الإسلاميون في الجزائر، في انتخابات سلمية ديمقراطية على مستوى الولايات والبلديات عام 1990، وفازوا كذلك في الانتخابات البرلمانية التي جرت في نهاية عام 1991 من خلال صناديق الاقتراع، فانقلبت عليهم السلطة، وتدخل الجيش وتم إلغاء العملية الانتخابية وحل الجبهة الإسلامية ومنع الإسلاميون بذلك من حقهم المجرد في الترشح والانتخاب، ومن حقهم المجرد في النجاح وفي إمكانية الوصول إلى الحكم، مما أدخل الجزائر في دوامة عنف واقتتال ودماء ما زالت آثارها مستمرة إلى الآن. ووصل الإسلاميون

إلى الحكم في السودان سنة 2000 وانقلب عليهم العسكر فلم يتمكنوا من الاستمرار في الحكم أو الاستقرار في الواقع السياسي. وفازت حماس سلمياً وديمقراطياً عام 2006، فحاربها العالم كله ولم يعترفوا بها ظلماً وعدواناً... لم يعترفوا بحقها المجرد في النجاح وفي الوصول إلى السلطة، ولم يعترفوا بالإلزام الديمقراطي الذي سمح لها بالفوز في الانتخابات ولم يلتزموا به ولم يبد أحدٌ من المعارضين من الفلسطينيين ومن غير الفلسطينيين ومن السلطات الحاكمة المحيطة بفلسطين احتراماً لهذا الفوز أو احتراماً للإلزام الديمقراطي الذي ترتب عنه، وهو القبول بهذا الفوز وعدم الوقوف في وجهه أو محاربته، فحدث ما حدث بين فتح وحماس، من جهة، وبين حماس وعدد من الأطراف الأخرى، من جهة أخرى.

ومحاربة العلمانيين في تركيا ـ من العسكريين على نحو خاص ـ للإسلاميين إنما هي من أشهر هذه المحاولات والممارسات التي تهدف إلى حرمان الإسلاميين من حقهم المجرد في تشكيل الأحزاب والترشح للانتخابات، ومن حقهم المجرد في الفوز والوصول إلى الحكم، وهي قبل ذلك محاولات وممارسات تنم عن عدم الاعتراف بالإلزام الديمقراطي الذي يوجب على هؤلاء وغيرهم الاعتراف بالإسلاميين والاعتراف بحقهم في تشكيل الأحزاب والتنظيمات السياسية، والاعتراف بفوزهم، عندما يفوزون في الانتخابات والقبول بذلك لأنه حق مجرد لهم، مثلما هو حق مجرد للآخرين، ولأنه إلزام ديمقراطي يفرضه فوزهم في الانتخابات مثلما يفرض ذلك عليهم عندما يفوز الآخرون، سواء أكان ذلك في تركيا، أم كان ذلك في

مجتمعات أخرى وفي دول أخرى تدعي أنها تطبق الديمقراطية وتلتزم بالخيار الديمقراطي وما يترتب عنه من فوز أو خسارة.

وكثيراً ما توضع العراقيل تلو العراقيل والعقبات تلو العقبات لمنع أحزاب إسلامية أخرى في بلدان أخرى من الفوز في الانتخابات أو من الوصول إلى الحكم، وكانت السلطات في تلك البلدان، وما زالت، تلجأ إلى شتى السبل لحرمان الإسلاميين من حقوقهم الدستورية والسياسية والعمل على منعهم من الوصول إلى السلطة مهما كلف ذلك السلطات التي تحكم هذه المجتمعات، بل مهما كلف هذه المجتمعات نفسها مما يلحقها نتيجة لذلك من احتقان سياسي اجتماعي ومن شطط وغلو ومن تطرف أو عنف.

وكثيراً ما يمارس القهر والغبن والعسف والجور ضد هذه الأحزاب والحركات الإسلامية في مجتمعات إسلامية أخرى من قبل السلطات الحاكمة لمنعها من تنظيم نفسها وبناء هياكلها السياسية وهيئاتها الشعبية الجماهيرية. ثم تدعي هذه الأنظمة بعد ذلك بأنها ديمقراطية وبأنها عادلة وبأنها تمارس مسؤولياتها السياسية الدستورية القانونية، وتنسى الحق المجرد لهؤلاء في الترشح والانتخاب سواء أكان ذلك لمجالس البلدية أم المحافظات أم كان ذلك من أجل الوصول إلى الحكم مثلهم مثل غيرهم من الأحزاب والتنظيمات السياسية في المجتمع، وتنسى هذه السلطات الإلزام الديمقراطي الذي يمنحهم كذلك الحق في الترشح والانتخاب مثل بقية التنظيمات السياسية في المجتمع من أجل تحقيق برنامجهم السياسي كأي برنامج سياسي آخر يطرح في المجتمع.

2 ـ سبيل محفوفة بالفتن والمخاطر

الظلم الذي يلحق بالإسلاميين بسبب إبعادهم أو منعهم من تنظيم أنفسهم، أو من الترشح للانتخابات أسوة بغيرهم من الأحزاب والتنظيمات والجبهات هو سبيل محفوفة بالمخاطر على مختلف الأصعدة السياسية الاجتماعية، وهو قبل ذلك مدخل لفتن وصراعات تخلخل الأمن الاجتماعي وتدفع به إلى عدم الاستقرار، لأن هذا الإقصاء، أو هذا المنع أو الحرمان يؤجج الاحتقان السياسي الاجتماعي في المجتمعات الإسلامية، ويغذيه، وهو الذي يحوله ـ بعد ذلك ـ إذا ما ازدادت حدته إلى تطرف، بل إلى عنف خطير، لأن أي محاولة لإبعاد الإسلاميين أو إقصائهم أو منعهم من تنظيم أنفسهم في أحزاب وتنظيمات كأي طرف في المجتمع أو كأي جماعة من الجماعات فيه، إنما يؤدي إلى غبن أو إلى قهر فكري سياسي اجتماعي يلحق هؤلاء وهو ما يدفعهم إلى التعبير عن هذا القهر والغبن بوسائل شتى أدناها الاحتقان والتطرف وأعلاها العنف وما يترتب عنه من تخريب وقتل ودمار قد يلحق الناس جميعاً من قريب أو من بعيد.

بل إن هذا التطرف قد يتحول إلى مواجهة علنية مع السلطة أو مع المجتمع الذي تحكمه هذه السلطة، ليحاول التطرف من خلال ذلك (من خلال ممارسة العنف والمواجهة العلنية مع السلطة أو مع المجتمع) أن يحقق أهدافه بعد أن يفشل في ذلك من خلال الجدل والحوار، أو بعد أن تقفل في وجهه السبل التي تؤدي إلى ذلك نتيجة عدم وجود قنوات أو طرق أخرى، أو عدم وجود منهج سياسي

ديمقراطي، أو آليات سياسية ديمقراطية يمكن من خلالها معالجة هذه القضايا والمشاكل والأزمات، أو نتيجة استبداد السلطة وطغيانها على المجتمع واحتكارها لأدوات ومؤسسات العمل السياسي وقدرتها على فرض أفكارها وسياساتها على أفراده بالغلبة والقهر والعسف والإكراه أو بالتضليل والتدجيل والتزوير السياسي أو الإعلامي الدعائي.

حيث يتحول هذا التطرف إلى حركات عنف تعمل من أجل الوقوف في وجه السلطة أو تعمل على الوصول إلى السلطة كسبيل وحيد يمكن أن يهيئ لها فرص العمل من أجل تطبيق أفكارها ورؤاها التي تعتقد في صحتها كحل لمشكلة الحكم وتحقيق الوصل بين الدين والدولة، خاصة إذا ما تمادت السلطة في اتخاذ مواقف أو توجهات أو إجراءات قد تخالف مبادئ الدين ومقاصده بشكل جلي صريح أو إذا ما كشفت السلطة التي تحكم المجتمع المسلم عن تنكرها للحقيقة الدينية وإهمالها لقواعدها وأحكامها الأصيلة القطعية الثبوت، القطعية الدلالة، وظهرت مخالفتها لتلك الأحكام والقواعد.

وهذا كله بما يولده من عنف وتطرف وبما يواجه به من عنف وتطرف لا يغير ما بالواقع بقدر ما يعقده ويربكه ويفقد الجميع القدرة على التمييز وعلى التفكير السليم وعلى الحكم على الأشياء والوقائع حكماً موضوعيّاً سليماً، أو صحيحاً صادقاً، وليس هو ـ مع ذلك ـ من منهج الإسلام، سواء أكان ذلك على مستوى الدعوة أم كان ذلك على مستوى الإصلاح، أم كان ذلك على مستوى تغيير ما بالمجتمع من ممارسات ومن وقائع وعلاقات خاطئة ظالمة تتعارض مع أحكام الإسلام ومع مقاصده. أم كان ذلك على مستوى وحدة الأمة، التي

يفرق التطرف والعنف بين أبنائها شيعاً وأحزاباً ﴿... كُلُّ حِزْبِۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[1].

وإذا ما كان بعض الإسلاميين ينحون منحى التطرف والعنف، لأسباب كثيرة: ثقافية نفسية اجتماعية... إلخ.، تحيط بهم من كل جانب، بل لأسباب اقتصادية كذلك، فلا يعني هذا أن نبتعد عن كل ما هو إسلامي، أو أن نبتعد عن الأصولية الحقيقية التي تمثلها وتعبر عنها الحقيقة الإسلامية الخالصة، أو أن نهمل أحكام الإسلام أو أن نتركها إلى غيرها. تلك حلول تزيد الأمر تعقيداً، وتزيده احتقاناً، بل تزيده تطرفاً وعنفاً. لأن هذا الإبعاد أو الإقصاء إنما يعني إبعاداً وإقصاءً لتيارات سياسية فاعلة في حركة المجتمع ينبغي الاعتراف بها، بل والعمل من أجل إدماجها في حركة المجتمع السياسية الاجتماعية. بل ينبغي أن يدفعنا هذا ـ قبل ذلك ـ إلى فهم أعمق لهؤلاء الذين ـ ربما ـ أحسوا بالظلم أكثر من غيرهم، أو عاشوا هذا الظلم أكثر من غيرهم. وأن نتفهم ما يحيط بهم، وما يحيط بنا جميعاً من أحوال وأخطار، وأن ننطلق من ذلك إلى فتح مجال واسع للحوار مع هؤلاء ومع غيرهم، وأن نبتعد قدر الإمكان عن الإقصاء والإبعاد أو العداء، حتى نستطيع من خلال ذلك، نحن وإياهم، من تحقيق قدر من التوازن، ومن القرب من حقيقة الإسلام ومن حقيقة مقاصده وأحكامه، وحتى نبتعد جميعاً عن الشطط والغلو وعن مسالك التطرف ودروب العنف.

وإذا ما كان الإسلام يأمرنا بأن ندعو غير المسلمين إلى الإسلام

---

(1) سورة المؤمنون ـ الآية 53.

«بالحكمة والموعظة الحسنة»، فكيف إذاً يمكننا أن ندعو بعضنا بعضاً، كمسلمين، كيف ندعو بعضنا بعضاً إلى الصراط السوي. . . كيف ندعو بعضنا بعضاً إلى التمسك بالدين وإقامة حدوده وفرائضه وواجباته الدينية، التي من بينها إقامة الدولة الإسلامية التي تقوم على المضمون الإسلامي الأصيل، وعلى الحقيقة الإسلامية الخالصة. هل يكون ذلك بغير الحكمة والموعظة الحسنة !؟

كما أن محاولات تكفير المجتمعات الإسلامية القائمة كيفما كان ونعتها بالجاهلية، والحكم عليها بأنها مجتمعات مرتدة، رغم أن أهلها مسلمون ويؤدون شعائر الإسلام ويقومون بفرائضه وواجباته، إنما هي محاولات تتسم بالشطط والغلو والتطرف، في القول والفعل. وسرعان ما تخسر ـ لذلك السبب ـ علاقتها بالواقع وتنهار، فترتد على أدبارها، أو تتحول إلى بؤر للعنف غير المبرر. . . العنف الذي لا غاية له غير ممارسة العنف من أجل العنف. لأنه لن يحقق أهدافاً أخرى وغايات أخرى غير تلك. أما العمل من أجل قلب أنظمة الحكم فيها بالقوة، أو بالاغتيالات أو بالتصفيات الجسدية وإعلان الجهاد عليها، أو تسمية ذلك بأنه جهاد، فإن هذا «ليس جهاداً في أصله. . . في حقيقته، ولا يجب أن نسميه جهاداً، وإنما ذلك لا يزيد عن كونه اقتتالاً بين إخوة. . . بين مسلمين. . . بين طائفتين من المسلمين»[1]، والله سبحانه وتعالى يأمرنا بأن نصلح بين المؤمنين: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى

(1) سالم القمودي ـ من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة ـ ص325.

﴿حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتۡ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَا بِٱلۡعَدۡلِ وَأَقۡسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾[1].

«وإلاّ... أي تطبيق سيكون لهذه الآية الكريمة غير هذا المعنى من الاقتتال بين المؤمنين على شؤون الدنيا والناس، أو على السلطة والسلطان، وعلى الحكم والرئاسة، وهو ما يجب أن ينظر إليه على هذا النحو، وأن يقدم على هذا الأساس من الصراع أو التصادم أو الاقتتال بين الطوائف والفرق والأحزاب والمذاهب، وأن يفرق بينه وبين الجهاد الحقيقي، الجهاد الأصيل الذي يقوم على مجاهدة العدو الحقيقي ورد عدوانه المباشر وغير المباشر على ديار المسلمين»[2].

وكيف يمكن أن نقبل ـ من جهة أخرى ـ بالاقتتال بين المؤمنين بعد أن يكفِّر بعضهم بعضاً، ويصادر بعضهم حق بعض، ويعتدي بعضهم على بعض... كيف يمكن أن نقبل بقتل المؤمن للمؤمن والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٍ أَن يَقۡتُلَ مُؤۡمِنًا إِلَّا خَطَـًٔاۚ وَمَن قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـًٔا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤۡمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْۚ فَإِن كَانَ مِن قَوۡمٍ عَدُوٍّ لَّكُمۡ وَهُوَ مُؤۡمِنٌ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤۡمِنَةٍۖ وَإِن كَانَ مِن قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦ وَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤۡمِنَةٍۖ فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ شَهۡرَيۡنِ مُتَتَابِعَيۡنِ تَوۡبَةً مِّنَ ٱللَّهِۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا * وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا *

(1) سورة الحجرات ـ الآية 9.

(2) سالم القمودي ـ من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة ـ ص325.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِندَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَٰلِكَ كُنتُم مِّن قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾[1].

«نعم، هذا اقتتال بين مسلمين ومسلمين، وصراع داخلي، وطلب للسلطة الدنيوية، حتى لو كان هذا الطلب باسم الدين... فالجهاد لا يكون بين مسلمين ومسلمين... بل بين مسلمين وكافرين جاحدين ومعتدين فوق ذلك. أما استغلال مفهوم الجهاد في الداخل الإسلامي ووصف الاقتتال بين المسلمين بأنه جهاد فإن هذا في حقيقته خروج عن حقيقة الجهاد... خروج عن معانيه ومقاصده»[2].

وهو ما يوجب على الحركات والتنظيمات الإسلامية بشكل عام، بعد هذه السنوات الحافلة بالتجارب الصعبة والخطيرة أن يقفوا ليراجعوا أنفسهم، وأن يتخلوا عما يتعارض مع الحقيقة الإسلامية الأصيلة الناصعة من ممارساتهم وأفكارهم التي تتسم بالتطرف والغلو... أن يتخلوا عما يتعارض مع الأصل... مع القرآن... مع مقاصده وأحكامه السمحة الواضحة البينة... وأن يراجعوا تجاربهم وما قاموا به من أفعال وأعمال، وأن يفكروا فيما ترتب عنها من سؤدد أو من تدهور، ومن صلاح أو من فساد، ومن ربح أو من خسارة على مستوى الفكر السياسي الإسلامي وعلى مستوى التنظيمات والحركات

---

(1) سورة النساء ـ الآيات 92 ـ 94.

(2) سالم القمودي ـ من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة ـ ص325.

الإسلامية، وعلى مستوى العمل، الذي قاموا به أو الذي يتطلعون إلى القيام به، وليتدبروا أمرهم على نحو أكثر صدقاً وأكثر قرباً من الحقيقة الإسلامية الخالصة... الخالية من شوائب المذهبية والتعصب والغلو والشطط والتطرف، وألا يتجاهلوا ـ في كل ذلك ـ مصالح الأمة العليا وآمالها وأهدافها وطموحاتها، ليصبح همهم فقط هو الوصول إلى السلطة بأي شكل، وعلى أي نحو كان، من أجل تحقيق مصالح نفعية آنية أنانية ضيقة، وليبدأوا من جديد... مسيرة جديدة... رؤية جديدة بمنهج جديد وبآليات جديدة، وأن يبحثوا بصدق عن كيفيات جديدة لتحويل الأفكار والمبادئ والقيم الدينية الأخلاقية إلى قضايا تطبيقية واقعية، لجسر الهوة بين هذه المبادئ والأحكام والقيم وبين الوقائع اليومية، بحيث تخضع هذه التطبيقات لمعايير ترقى بها إلى مستوى أرفع، حتى تصل بها (بالتطبيقات) إلى درجة الإحسان... الإحسان في العمل... والإحسان في التطبيق... بعد الإحسان في الفهم والتفسير. وأن يعملوا على إعادة النظر في الآليات والطرائق والمناهج[1] التي يتبنونها، من أجل اكتساب مناهج وآليات وأدوات سلمية ديمقراطية تقود تلك التنظيمات خطوة... خطوة... إلى الفوز والنجاح على نحو يحفظ على الأمة إمكاناتها المادية والبشرية ويهيئ لها الأمن والاستقرار، ويبتعد بها عن التطرف والعنف وعن المواجهة والاقتتال بين أبنائها.

لأن مجتمعاتنا هي مجتمعات إسلامية، ولأن الدول القائمة الآن هي دول إسلامية، بمعنى ما... بمعنى أنها قد تختلف في درجة

(1) نتكلم هنا عن الآليات والطرائق والمناهج وليس عن المضمون.

قربها أو بعدها عن الحقيقة الإسلامية الخالصة، ولكنها دول إسلامية، وأهلها مسلمون. «ولا يجوز ـ من جهة أخرى ـ وصف مجتمع ما، أو دولة ما بأنها دولة غير إسلامية، فقط لمجرد أنها تتبنى أبنية وتراكيب وهياكل ومؤسسات سياسية ديمقراطية وتنظيمات شعبية جماهيرية معاصرة: كالبرلمانات ومجالس الشعب والجمعيات والنقابات والتنظيمات السياسية الأخرى. كآليات وأدوات لممارسة العمل السياسي في المجتمع ولتحقيق قدر من المشاركة الشعبية في هذه الممارسة من خلال تلك الآليات والأدوات.

وإنما توصف الدولة بأنها إسلامية أو غير إسلامية بقدر تمسكها بالحقيقة الدينية، وبقدر تطبيقها للشريعة وتحقيقها لمقاصد الدين في الواقع السياسي الاقتصادي الاجتماعي. وتوصف الدولة بأنها إسلامية أو غير إسلامية كذلك من خلال المضمون الذي تقوم عليه الدولة أو الذي تقوم به تلك المؤسسات والهيئات والأبنية والتراكيب... من خلال الأفكار والقضايا التي تتبناها الدولة، أو التي تصدر عنها على شكل قوانين وقرارات ومواقف سياسية، وكذلك من خلال الأهداف التي تسعى الدولة إلى تحقيقها في المجتمع، ومدى توافق وانسجام تلك الأهداف مع مبادئ الدين وقواعد الشرع وكذلك من خلال قدرة الدولة على تحقيق غايتها الأولى وهي أن تكون كلمة الله هي العليا، وأن يكون الولاء في الدولة لله وحده، وليس للدولة أو الوطن أو الحاكم... ليس للأمير أو الملك أو السلطان...»[1].

وهو ما يوجب ـ من جهة أخرى ـ مراجعة الأسس والمضامين

(1) سالم القمودي ـ الإسلام والدولة ـ ص121 ـ 122.

التي تقوم عليها هذه الدول، من خلال الكيفيات السلمية الديمقراطية، من خلال المشاركة الفعالة في العمل السياسي الاجتماعي وفي مؤسسات الحكم والإدارة ومؤسسات الفكر والرأي، والعمل من خلال ذلك كله من أجل الارتقاء بالمجتمعات الحالية وبالدول القائمة إلى مستوى يقربها، شيئاً فشيئاً من أن تكون دولاً إسلامية من حيث المضمون الديني الثقافي الاجتماعي، ودولاً معاصرة من حيث المنهج والآلية، حتى يتحقق السواء الديني الأخلاقي النفسي الاجتماعي للمسلم في مجتمعه المسلم، وحتى يتحقق الانسجام والوئام والتوافق بين المسلم في المجتمع المسلم وبين دولته، أو بينه وبين السلطة التي تدير شؤونه... التي تدير شؤون المجتمع المسلم، كمجتمع مسلم.

وعلى المسؤولين في المجتمعات الإسلامية أن يراجعوا هم كذلك أنفسهم... أن يراجعوا مواقفهم من الإسلاميين، خاصة من أولئك الذين يتبنون الفكر السياسي السلمي الديمقراطي، وينتظمون في تنظيمات، أو في أحزاب سياسية سلمية ديمقراطية، وأن يراجعوا قبل ذلك طبيعة أنظمتهم وحكوماتهم، ومدى قربها أو بعدها عن أحكام الإسلام ومقاصده، وأن يحاولوا إيجاد قدر من التواصل الفكري السياسي الاجتماعي مع الحركات والتنظيمات والأحزاب الإسلامية، من أجل الوصول إلى قدر من التوافق الذي ينبغي أن يكون بين التنظيمات والأحزاب الإسلامية وبين السلطات الحاكمة.

أما محاولة هدم ما هو قائم بكل ما فيه من نظم ومؤسسات، وبكل ما فيه من خير أو من شر... بكل ما فيه من اكتمال الإيمان وتحوله إلى قيادة الحياة العامة أو الشأن العام، أو ما فيه من نقص أو

من إهمال لإحكام الإسلام، أو الوقوف في وجه المجتمعات القائمة ونعتها بأنها مجتمعات جاهلية أو كافرة، أو غير ذلك من الصفات، أو الوقوف في وجه الأنظمة القائمة ومصادمتها بالقوة، أو سلوك مسلك التطرف والعنف في التعامل معها، فهي محاولات تشتت شمل الأمة وتفقدها وحدتها، وتبعثر جهودها وإمكاناتها وقدراتها وتدفع بها إلى الضعف والهوان إما على يد أبنائها أنفسهم، أو على يد آخرين من غيرهم.

3 ـ مسلمون يحاربون الإسلام

نعم، نحن نحارب الإسلام، ونحن مسلمون، ونعمل على إقصاء الإسلام من الحكم ومن قيادة الحياة العامة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية للمجتمع ونحن أهل هذا المجتمع ونحن أصحابه... نحن نحارب الإسلام في أحكامه... في مقاصده ومراميه عندما لا نسمح للأحزاب والتنظيمات السياسية الإسلامية بتنظيم نفسها تنظيماً سلمياً كأي تنظيم لجماعات أخرى في المجتمع، وهو حق مجرد لها، لكي تأخذ دورها في العمل السياسي السلمي، وأن تعمل من أجل بلوغ أهدافها. مثلما هو حق مجرد لغيرها من التنظيمات والأحزاب السياسية الأخرى في المجتمع. ونحن نحارب الإسلام عندما لا نسمح لهذه التنظيمات بالوصول إلى السلطة عندما تفوز في الانتخابات... عندما لا نسمح إلا للحكم العلماني، أو الحكم التلفيقي، أو الحكم المختلط من هنا ومن هناك، أو الحكم الذي يستغل الدين فيحكم باسم الدين ولا يحكم بأحكام الدين بل يحكم بقوانين اليونان والرومان والإنجليز والفرنسيين، ولا يحكم بقوانين

الإسلام وأحكام الإسلام وعدل الإسلام وشورى الإسلام وسماحة الإسلام ويسر الإسلام. نعم، نحن نحارب الإسلام عندما لا نسمح بكل ذلك، ولا نهيئ له الظروف المناسبة، ولا نسمح لتلك الأحزاب والتنظيمات بخوض التجربة بحقها الدستوري القانوني السياسي الديمقراطي، عندما تحصل على النصاب القانوني الديمقراطي... عندما تفوز في الانتخابات أو الاستفتاءات على مستوى البلديات أو المحافظات أو على مستوى الحكومات والرئاسات. ونحن نحارب الإسلام عندما نتحدث عن الإسلام ولا نقيم الحكم الإسلامي... عندما نتحدث عن الإسلام ولا نقدم نموذجاً للحكم الإسلامي... لا نقدم نموذجاً لما (تفرضه) الحقيقة الدينية الخالصة على معتنقيها من عدل وشورى، ومن محبة وإخاء، ومن إحسان في القول والفعل.

نعم، يحارب الإسلام في أرض الإسلام... يحارب الإسلام في موطنه وبين أهله ومعتنقيه... يحارب الإسلام عندما يحاول الإسلاميون أن يصلوا إلى الحكم من خلال صناديق الاقتراع وليس من خلال التطرف والعنف فيمنعون من ذلك.

نعم، نحن نحارب الإسلام ولم نفكر أو نبحث في كيفيات ممارسة الحكم الإسلامي وفي أسسه وطرائقه، وكيفيات تطبيقه، وكيفيات قيادته للشأن العام كحكم إسلامي... لم نبحث في الحكم الإسلامي كيف يكون، كحكم، وكيف يكون مسلكه، وكيف تكون ممارساته عندما يكون هذا الحكم في الحكم وليس كما هو الآن في الظل، أو في المعارضة، وتمارس ضده كل أنواع الضغوط السياسية، الثقافية المادية، المعنوية... إلخ، ويعاني من الإقصاء

والتهميش... لم نبحث في الآليات والأدوات السياسية المعاصرة كآليات وأدوات محايدة، للممارسة السياسية، بعيداً عن أي حكم مسبق، أو عن أي فلسفة مرتبطة بها... ولم نبحث في المضمون الإسلامي كمضمون ديني أخلاقي اجتماعي ينبغي أن تقوم عليه الدولة أو أن تتأسس عليه... من خلال تلك الآليات والأدوات والوسائل والطرائق المعاصرة، حتى تتحقق الدولة الإسلامية المعاصرة ذات المضمون الإسلامي الأصيل، والآليات السياسية المعاصرة، واكتفينا بالبحث النظري المجرد، بل بالبحث الذي يقوم على تكرار ما سبق... تكرار ما قاله الأولون... وما نقله عنهم المتأخرون... دون تأسيس عملي تطبيقي حقيقي للمبادئ والأحكام التي جاء بها الإسلام... دون نظرية سياسية جامعة في الفكر والحكم والسياسة على مستوى إسلامي معاصر... على مستوى الدولة الإسلامية المعاصرة، وعلى مستوى عملي تطبيقي، لبيان أفضل الكيفيات التطبيقية العملية لممارسة السلطة في المجتمعات الإسلامية.

وهو ما كان يجب أن يحدث، بل هو ما كان يجب أن يستمر ويتواصل ويتفاعل من خلال ما حدث مع بداية ما يسمى بعصر النهضة العربية الإسلامية في بدايات القرن التاسع عشر، من تفاعل فكري سياسي ومن بحوث ودراسات وحوارات تتعلق بالحكم والسياسة في المجتمعات الإسلامية. وهو ما كان يجب أن يتواصل ويستمر على مختلف المستويات، لولا تدخل التيارات الثقافية السياسية المناوئة لكل ما هو إسلامي، حتى وصل بنا الأمر إلى ما نحن فيه الآن من تطرف وعنف، من جهة، ومن استبداد وطغيان من قبل السلطات

الحاكمة من جهة أخرى، ومن تآمر دولي منقطع النظير على الإسلام والمسلمين، من جهة ثالثة. مما أقفل الباب أمام أي تفهم للحركات والتنظيمات الإسلامية خاصة السلمية منها وأظهر عجز الواقع السياسي الحاكم وعدم قدرته على استيعاب هذه الحركات والأحزاب والتنظيمات الإسلامية في الواقع التنظيمي السياسي في المجتمعات العربية الإسلامية، على نحو خاص، وهو ما أدى إلى الاحتقان وزيادة حدة التطرف والعنف، سواء أكان ذلك على مستوى الفكر، أم كان ذلك على مستوى الفعل والممارسة.

ولأننا نحارب الإسلام لم يستطع أي حزب من الأحزاب الإسلامية القائمة حالياً ـ المعترف بها وغير المعترف بها... التي تحاول الوصول إلى الحكم، على نحو سلمي ديمقراطي ـ لم تستطع الوصول إلى الحكم من ذلك الطريق السلمي الديمقراطي لتقدم لنا ما عندها من فكر نظري تطبيقي... ما عندها من فكر يمكن أن يتحول إلى تطبيق وإلى ممارسة عملية، يمكن أن يتحول إلى أفعال وأعمال، وإلى تطبيقات سياسية معاصرة تتأسس على المضمون الحقيقي الأصيل للإسلام. وهي لم تستطع ذلك بسبب القمع والإقصاء والإبعاد والمنع الذي تمارسه السلطات الحاكمة التي تتربص بها الدوائر.

وسلوك هذا الطريق إنما يؤدي إلى الفتنة، وإلى القطيعة، وإلى الفرقة والتشظي، وإلى انقسام الأمة إلى فرق ومذاهب وإلى شيع وأحزاب، وهو ما يدخل الناس جميعاً حاكمين ومحكومين في متاهات فكرية سياسية أيديولوجية لا تؤدي إلى التغيير والإصلاح، بقدر ما تؤدي إلى ممارسات غير سوية من قبل الأطراف جميعاً... ممارسات

فيها الظلم، وفيها القتل الجماعي والتدمير والتفجير، وفيها الاستبداد والطغيان، وفيها السجون والمعتقلات وفيها الكثير مما يمكن أن تمارسه السلطات المعنية كرد فعل عنيف على ذلك، وفيها خسارة لإمكانات وقدرات كان يجب أن تستثمر في كيفيات أخرى ديمقراطية سلمية، وفي مناهج أخرى وطرائق أخرى غير التطرف والعنف وما يترتب عنهما من خسائر في الأنفس والثروات وفي الإمكانات والقدرات التي كان يجب أن توجه نحو البناء والتقدم والازدهار.

الجزء الثاني

في معنى الحكم الإسلامي

«من الحكم باسم الإسلام إلى الحكم بأحكام الإسلام»



الفصل الأول

الحكم باسم الإسلام

1 ـ الحاكمية

ليس لأحد أن يكون خليفة الله في الأرض، أو أن يحكم باسمه، ولكن أن يكون خليفة في الأرض، وأن يحكم بأحكام الله، وأن يحقق مقاصده ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ﴾[1]، أي جعلناك خليفة في الأرض، وليس خليفة الله في الأرض، إذ لا خليفة لله ولا نائب له يحكم نيابة عنه في الأرض، أو يحكم باسمه، وإنما هم (الناس) خلائف في الأرض يخلف بعضهم بعضاً:

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌۢ﴾[2].

(1) سورة ص ـ الآية 26.
(2) سورة الأنعام ـ الآية 165.

﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ فَمَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُۥ ۖ وَلَا يَزِيدُ ٱلْكَٰفِرِينَ كُفْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا ۖ وَلَا يَزِيدُ ٱلْكَٰفِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا﴾[1].

وليس لأحد من عباد الله ادعاء ذلك... ادعاء الخلافة أو النيابة عن الله في حكم عباده، أو في خلافته في الأرض ليحكم باسمه أو نيابة عنه. وليست هناك حكومة إلهية يقيمها بشر فوق الأرض ويدعي أنه يحكم باسم الله، ولكن هناك حكومة يقيمها بشر يحكمون بأحكام الله وليس باسمه أو نيابة عنه. فلم يطلب الله من أحد أن يحكم باسمه، وليس لأحد من البشر أن يحكم باسم الله أو باسم الدين. وإنما طلب من عباده أن يحكموا بأحكامه، وأن يحققوا مقاصد دينه في الأرض كما يريد هو ويرضى، وليس كما يريدون هم.

وهذه هي وظيفة (الحاكم) في الإسلام وهي الحكم بأحكام الإسلام وليس باسم الإسلام، وهذه هي وظيفة الدولة في الإسلام، وهي الحكم بأحكام الإسلام وتحقيق مقاصد الشرع ومراميه وليس الحكم باسمه أو نيابة عنه. إذ لا سلطة دينية في الإسلام، ولا دولة دينية في الإسلام، ولا حاكم يحكم باسم الإسلام أو نيابة عنه.

لأن الحاكمية المطلقة هي لله سبحانه وتعالى، وليس لأحد سواه، ولأن الحكم الكلي هو لله سبحانه وتعالى، وليس لأحد سواه. أما الحكم الجزئي في الأرض، الحكم الذي يترتب على الاجتماع الإنساني فقد خوّله الله للناس الذين يخلف بعضهم بعضاً فيما سخّره الله ويسّره لهم برحمته وفضله، وبأمره ومشيئته:

---

(1) سورة فاطر ـ الآية 39.

﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ ۖ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ ۚ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾[1].

وهذا التخويل إنما يعني مراعاة مراد الله من خلقه ومما خولهم إياه من رزق ومن فضل ومن مكانة ومن سلطان ينبغي أن يتأسس على الحكم بأحكام الله وليس على الحكم باسم الله، أو نيابة عنه.

ولذلك فإن إقامة حكم الله في الأرض لا يعني الحكم باسم الحاكمية... حاكمية الله، ولا يعني الحكم باسم الله، أو نيابة عنه، أو الحكم باسم الدين أو باسم الإسلام أو نيابة عنه. وإنما يعني الحكم بأحكام الله... الحكم بأحكام الدين... الحكم بأحكام الإسلام.

ولذلك لا يجوز الكلام عن حاكمية مطلقة في الدولة الإسلامية أو نسبتها لبشر... لحاكم... لخليفة أو أمير... لملك أو سلطان أو رئيس، أو لغيره من البشر. أو الكلام عن تفويض فرد أو جماعة أو مؤسسة للحكم باسم الإسلام أو نيابة عنه أو باسم الحاكمية أو إسناداً إليها. لأن الحاكمية لله وحده. ﴿... إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[2].

﴿قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُم بِهِ ۚ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ ۚ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ يَقُصُّ الْحَقَّ ۖ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾[3].

---

(1) سورة الأنعام ـ الآية 94.
(2) سورة يوسف ـ الآية 40.
(3) سورة الأنعام ـ الآية 57.

و«السلطة المطلقة أو السيادة المطلقة أو الحكم المطلق هو شأن إلهي يختص به الله وحده، لا شريك له، خالق الكون والإنسان والأشياء جميعاً. فالحاكم المطلق هو الله، وهو الآمر الناهي وهو الحق الحكم العدل، ولا يشاركه في ملكه أحد من خلقه»[1]:

فالله هو الخالق، لا يشاركه في خلقه أحد من خلقه:

﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[2].

﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِى مَاذَا خَلَقُوا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِۖ ٱئْتُونِى بِكِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَآ أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[3].

وهو السيد المطلق لا ينازعه في سيادته على خلقه أحد من خلقه:

﴿قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[4].

﴿فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[5].

﴿. . . أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[6].

وهو المالك لا يشاركه في ملكه أحد من خلقه:

---

(1) سالم القمودي ـ الإسلام والدولة ـ ص 65.
(2) سورة المؤمنون ـ الآية 91.
(3) سورة الأحقاف ـ الآية 4.
(4) سورة المؤمنون ـ الآية 88.
(5) سورة يس ـ الآية 83.
(6) سورة الأعراف ـ الآية 54.

﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾[1].

﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ ۖ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا﴾[2].

ومثلما لا يشرك الله في ملكه أحداً من خلقه، فهو لا يشرك في حكمه أحداً من خلقه كذلك:

﴿... وَلَا يُشْرِكُ فِى حُكْمِهِۦٓ أَحَدًا﴾[3]. بل إن الحكم لله وحده لا شريك له في ملكه وحكمه:

﴿... إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾[4].

﴿وَهُوَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ لَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْأُولَىٰ وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَلَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[5].

ولذلك يقتصر معنى الحاكمية على حكم الله المطلق لمخلوقاته جميعاً... للسموات والأرض ومن فيهن... إلخ. «أما الحكم الجزئي أو السلطة السياسية الاجتماعية (في الواقع الإرادي للإنسان) الواقع الذي سخره الله للإنسان وأمره بإعماره فهو الذي نعنيه عندما نتحدث عن مشكلة الحكم أو عن أداة الحكم أو عن تنظيم المجتمع أو عن بناء الدولة أو عن ممارسة السلطة السياسية أو الاجتماعية أو عن

---

(1) سورة البقرة ـ الآية 107.
(2) سورة الإسراء ـ الآية 111.
(3) سورة الكهف ـ الآية 26.
(4) سورة الأنعام ـ الآية 57.
(5) سورة القصص ـ الآية 70.

كيفية هذه الممارسة في الواقع الإنساني السياسي الاقتصادي الاجتماعي... إلخ. اهتداء بشريعة الله وتحقيقاً لمقاصد دينه بين الناس.

وهذا الحكم الجزئي أو الحكم الذي يمارسه البشر في الدنيا هو حكم سياسي اجتماعي جزئي... سلطة جزئية... تخويل من الله سبحانه وتعالى لعباده فيما بينهم جميعاً ليلتئم شملهم وينتظم أمرهم في جماعات ومجتمعات وشعوب وقبائل ودول وحضارات وليقيموا العمران في الأرض جيلاً بعد جيل، وقرناً بعد قرن... وهو تخويل يأتي كثمرة من ثمرات الاستخلاف في الأرض أو نتيجة من نتائجه، بمعنى أن قيام الحكم الجزئي أو السلطان أو الإمارة أو الخلافة أو قيام السلطة السياسية الاجتماعية أو قيام الدولة في المجتمع الإنساني إنما ينشأ عن هذا الاستخلاف الذي يؤدي إلى ظهور الاجتماع البشري وقيام المجتمعات والدول والحضارات على وجه الأرض»[1].

وهو ما «يعني وجوب قيام سلطة أو حكم جزئي ينظم هذا الاجتماع أو هو يؤدي إلى قيام سلطة جزئية تعمل على تحقيق مقاصد الاستخلاف، ويعني من جهة أخرى تخويلاً للمستخلفين جميعاً لممارسة هذه السلطة الجزئية فيما بينهم، أو لممارستها من خلال ما يختارونه من أدوات للحكم ومن آليات للممارسة السياسية في الواقع السياسي الاجتماعي أي من خلال اختيار من يتولى أمرهم أو يدير شؤونهم»[2].

(1) سالم القمودي ـ من أجل نظرية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة ـ ص186.

(2) المصدر السابق ـ ص66.

وهذا الحكم الجزئي الذي يقيمه الناس فيما بينهم لتنتظم به حياتهم السياسية الاجتماعية إنما هو حكم لا يرقى - ولا يجوز أن يرقى - إلى مستوى الحاكمية التي هي لله وحده الذي يحكم ولا معقب لحكمه:

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي ٱلْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا ۚ وَٱللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦ ۚ وَهُوَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾[1] مهما كان نوع الحكم الذي يقيمه الناس أو اسمه أو شكله.

ولأن هذا الحكم الجزئي هو تخويل من الله لعباده المستخلفين في الأرض فإن «هؤلاء المستخلفين مسؤولون عن تنفيذ هذا التخويل أو هذه الصلاحية التي منحها الله لهم ليقيموا هذا الحكم الجزئي تأسيساً على ما شرع من أحكام وتحقيقاً لما بينه من مقاصد. . . بل هو سخّر لهم ما في الأرض جميعاً ويسّره لهم من أجل ذلك، وأرسل رسله بالهدى ودين الحق، ليكونوا قدوة لغيرهم من بني الإنسان وأسوة حسنة لتحقيق مقاصد الخلافة في الأرض حتى ختم الله ذلك بشريعة الإسلام التي جاء بها محمد ﷺ.

لكن هذا الحكم الجزئي الذي سخّره الله لنا ويسّره وخوّلنا إياه لينتظم أمرنا من خلاله، ليس لأحد دون غيره. . . إلاّ بحقه. . . هذا الحق الذي تؤسسه الجماعة، على اعتبار أن كل فرد منها هو مستخلف بذاته، أو هو مقصود بذاته بالخلافة، أو منعوت بها، ومن حقه أن

(1) سورة الرعد ـ الآية 41.

يؤسس لها أو أن يشارك في التأسيس لها، وأن يدلي بدلوه في من يتولى هذا الأمر، ليدير شؤونها ويرعى مصالحها، ويعمل من أجل تحقيق مقاصد دينها والرفع من قدر عزتها وكرامتها بين الأمم الأخرى، أو في كيفية اختيار من يتولى هذا الأمر، ممن هو أهل لهذا على وفق ما تؤسسه الأمة لهذا من كيفيات وطرق وأساليب وما تحدده من حقوق وواجبات وحدود وصلاحيات لمن تختاره الأمة ليتولى هذا الأمر. دون أن يكون هذا الأمر وراثة، أو حكراً على فرد دون آخر، أو على فئة دون أخرى، أو على قبيلة دون قبيلة، فلا وراثة ولا وصاية... لا وارث للحكم أو السلطان ولا وليّاً للعهد... بل أخوة ومساواة وعدل وحرية واجتهاد وشورى بين الناس جميعاً...[1]. حتى يتحقق الحكم بأحكام الله، وتتحقق مقاصد دينه بين خلقه على مراده هو، لا أكثر من ذلك ولا أقل من ذلك، ودون زيادة أو نقصان، وليس على مراد أحد من خلقه.

2 ـ السلطة الدينية

أي فرد من الأفراد، أو أي جماعة من الجماعات، أو أي سلطة سياسية أو اجتماعية تحكم باسم الدين، أو نيابة عنه وليس بأحكام الدين وتشريعاته، إنما هي سلطة دينية تحكم باسم الدين، فتزيد في الدين أو تنقص منه، وهذا هو شأن الحكم والسلطان عندما يكون باسم الإسلام وليس بأحكام الإسلام فهو يؤدي بالضرورة إلى قيام ما يسمى بالسلطة الدينية أو الدولة الدينية التي تحكم باسم الدين فتفسر

---

(1) سالم القمودي ـ الإسلام والدولة ـ ص67 ـ 68.

الدين بما يخدم مصالحها في المجتمع وبما يضفي عليها الشرعية ويمنحها الاستقرار والاستمرار في السلطة، فتزيد في الدين مما ليس فيه، وتعطل بعضاً من أحكامه، وتضفي عليه من الآراء والاجتهادات ما لا يمت له بصلة. بل بما يمت لها هي بصلة، بحسب مصالحها، وبما يخدم شرعيتها ويحقق لها منافعها السياسية أو الاجتماعية أو الأمنية أو غيرها.

وليس لأحد أن يفعل ذلك في الإسلام فرداً أو جماعة أو سلطة أو حكومة، لأن ذلك استغلال للدين وخروج عن مقاصده وأحكامه. إذ «لا أحد يمكنه أن يحكم باسم الإسلام أو أن يحكم نيابة عنه، ولا أن تقام سلطة دينية فوق سلطة أحكام الإسلام، ولا أن تقام سلطة تحكم نيابة عن الله في الأرض، ولا أن تحكم باسم الدين، مثلما فعل بعض الأمراء والولاة في التاريخ الإسلامي الذين انحرفوا عن الحكم الإسلامي الصحيح، فادعوا أنهم ظل الله في الأرض وأنهم يحكمون باسم الله... باسم الدين... وأنهم خلفاء الله في الأرض، بينما هم مستخلفون في الأرض يخلف بعضهم بعضاً، مثلهم مثل بقية الناس وليسوا خلفاء الله في الأرض، فيحكمون باسمه، ويستغلون دينه فيسخرونه لخدمة مصالحهم ومطامعهم وأهوائهم، ويبررون به ممارساتهم وتصرفاتهم، ويضفون به شرعية على تسلطهم واستبدادهم وطغيانهم على الناس، ولكنه يعني سلطة كأي سلطة لمجتمع من المجتمعات، وحكومة كأي حكومة لمجتمع من المجتمعات، غير أن هذه السلطة، أو هذه الحكومة إنما تحكم بأحكام الإسلام، وتطمح إلى تحقيق مقاصده في الواقع السياسي

الاقتصادي الثقافي الاجتماعي ولا يعني سلطة دينية تحكم باسم الإسلام.

لأن الحكومة في الإسلام ليست هي الحكومة الدينية التي تحكم باسم الدين، أو نيابة عنه، ولأن الدولة في الإسلام ليست هي الدولة الدينية... الدولة ذات الطابع الشمولي، أو ما يسمى «بالطابع الكلياني Totalitarian»، حيث تتحول السلطة التي تدير أو تحكم هذه الدولة إلى مرجع مطلق وأخير فيما يتعلق بشؤون الدنيا والدين على السواء. وليست هي مؤسسة تحكم باسم الدين فتستغل الدين لتستمد منه شرعيتها في الحكم وبقاءها في السلطة من خلال الحكم باسمه ونيابة عنه، أو تحتكر الاجتهاد والتفسير، لتحقيق مقاصد أو مصالح سياسية أو اجتماعية، أو تخلع القداسة على نفسها، فتستبد بالرأي وتطغى بذلك على الناس. فتزيد في الدين ما ليس منه، أو تنقص منه ما هو منه بالضرورة.

وإنما الحكومة في الإسلام هي الحكومة التي تحكم بأحكام الدين وليس باسمه أو نيابة عنه، وتسعى إلى تحقيق مقاصد الدين في الواقع. والحكم الإسلامي الأصيل لا يعني الحكومة الدينية أو الثيوقراطية التي تحكم باسم الدين، وليس بأحكام الدين، كما كان ذلك في الغرب قبل ظهور فكرة الدولة الحديثة. حيث كانت الكنيسة تستغل الدين، وحيث كان الإقطاع يحكم باسم الدين وحيث كان البابوات يأخذون الإتاوات من الناس ليمنحونهم صكوك الغفران... إلخ.

«ولا توجد في الإسلام في أصوله وأحكامه ما يشير من قريب أو

من بعيد إلى ما يمكن أن يسمى سلطة دينية أو حكومة دينية. . . ولا توجد حكومة تستطيع أن تزيد أو أن تنقص شيئاً من الدين حتى يمكن أن يقال إنها حكومة دينية»[1]. بل إن الإسلام ينكر السلطة الدينية، ويترك ما هو من شؤون الدنيا والناس للناس. ولا يلزمهم في ذلك كله بغير تطبيق أحكام الإسلام وإقامة شعائره وتحقيق مقاصده بين الناس.

ولذلك لم تكن الخلافة خلافة دينية، تحكم باسم الدين أو نيابة عنه، بل هي خلافة سياسية اجتماعية مسؤولة ـ بطبيعة الحال ـ عن تطبيق الشريعة وتحقيق مقاصد الدين في المجتمع باعتبارها حاكمة لمجتمع مسلم، فتحكم من أجل ذلك بأحكام الدين وليس باسمه أو نيابة عنه. حيث لا خلافة في الدين، لأن الدين لله، ومن عند الله. وهو للناس جميعاً، وليس لأحد دون غيره من الناس.

ولا توجد ـ لذلك السبب ـ «حكومة دينية في الإسلام، ولكن توجد حكومة لمجتمع مسلم. ولا توجد كذلك سلطة دنيوية وسلطة دينية في المجتمع المسلم بل هناك سلطة واحدة وحكومة واحدة غايتها إدارة المجتمع أو إدارة الدولة بما يكفل تطبيق الشريعة وتحقيق مقاصد الدين في المجتمع المسلم وحفظ كرامة الإنسان وتهيئة الفرص والسبل له للعمل على تحقيق سعادته في الدنيا والآخرة. . . حكومة ينبغي ـ من أجل ذلك ـ أن تمارس الحكم في المجتمع المسلم بمنهاج الإسلام، حتى يتحقق الوصل الحقيقي بين الدين والحياة العامة في المجتمع المسلم، وبالتالي بين الدين والدولة وبين الدين والسياسة من

(1) سالم القمودي ـ الإسلام والدولة ـ ص 52.

حيث المضمون الذي تتبناه الدولة أو تتبناه السياسة، المضمون الديني الثقافي الاجتماعي، وليس من حيث الشكل أو الآلية أو الهيكل أو نوع السلطة أو شكل الدولة. حكومة ينبغي أن تمارس الحكم بمنهاج الإسلام حتى لا ينفصل الدين عن الحياة العامة في المجتمع المسلم فتتباين مواقف المجتمع، وتتعارض توجهاته، بين الفصل والفصل... بين الدين والدولة، فيفقد وحدته وتماسكه بسبب ذلك»[1].

وإذا كان هناك من يخشى أن يتحول الحكم الإسلامي أو الدولة الإسلامية إلى حكم ديني أو إلى دولة دينية بسبب مركزية السلطة فيها، أو بسبب ما تمارسه هذه الدولة، من خلال ذلك، من استبداد وطغيان على الناس، فإن هذه المركزية (مركزية السلطة أو الدولة) ليست بسبب تطبيقها لأحكام الإسلام وقيادتها للشأن العام، وليست بسبب انبثاق قوانينها عن أحكام الإسلام، أو استنادها إلى هذه الأحكام، أو استئناسها بها، وإنما هي بسبب الآليات والأدوات غير الديمقراطية التي تمارس من خلالها السلطة... بسبب الطرائق والمناهج السياسية التي تتمسك بها السلطة لتحكم سيطرتها على المجتمع، وليس ذلك من الدين في شيء أو من الإسلام في شيء، لأنه مما يتعلق بالآلية وليس بالمضمون... مما يتعلق بالأدوات السياسية وطرائق الممارسة، وليس مما يتعلق بأحكام الإسلام ومبادئه وقيمه ومعاييره، التي لا تعني قيام سلطة دينية تحكم باسم الدين وليس بأحكام الدين.

وإذا كان هناك من استغل الدين لأغراض سياسية أو اجتماعية، أو

(1) المصـدر السابق ـ ص53.

استغل الدين لمجرد الوصول إلى السلطة أو إلى الحكم، أو لإضفاء شرعية على ممارساته السياسية، وحكم باسم الدين وليس بأحكامه فهو لا يمثل القاعدة، ولكنه يمثل الاستثناء أو الشذوذ عن القاعدة التي هي الحكم بأحكام الإسلام، وليس باسم الإسلام، وهو في ذلك لا يمثل الأصل في الحكم في الإسلام، ولكنه يمثل الممارسة التي قد تخطئ وقد تستغل الدين لمصلحتها فتحكم باسمه وتستبد وتطغى بذلك على الناس.

والحكم الإسلامي ليس حكم أشخاص يحكمون باسم الدين أو نيابة عنه، فيتحولون بذلك إلى استبداديين، أو إلى طغاة، ولكن المستبدين الذين يحكمون باسم الإسلام عبر التاريخ هم الذين حولوا هذا الحكم إلى حكم استبدادي، وهم الذين ألصقوا به هذه الصفات والنعوت، والحكم الإسلامي ليس حكماً دكتاتوريّاً ولكن الطغاة من المسلمين هم الذين طغوا وأفسدوا واستبدوا فتحولوا إلى دكتاتوريين يحكمون باسم الدين بعد أن تخلوا عن أحكام الدين وتركوها جانباً. وإنما هو حكم أحكام يجب أن تطبق وقواعد يجب أن تنفذ ومعايير تؤطر لذلك وتحوله إلى مناهج وطرائق للممارسة في مختلف المجالات. حتى إذا ما خالف الحاكم تلك الأحكام أو عطلها انتقص ذلك من شرعيته بقدر ما عطل أو خالف منها.

وهذا هو المصدر الأساس لشرعية الحاكم في الإسلام، أو في الدولة الإسلامية، وهو أن يحكم بأحكام الإسلام، وليس باسم الإسلام، أو نيابة عنه، بحيث يكون الخروج عن هذه الأحكام هو خروج عن الشرعية، لأنه خروج عن مبادئ الإسلام وأحكامه ومقاصده.



الفصل الثاني

ليس الدين أحداً من الناس حتى يحكم باسم الدين

1 ـ إخلاص الدين لله

الإسلام هو الدين الخالص الذي أنزله الله على نبيه محمد (ﷺ) ليبلغه للناس أجمعين أسودهم وأبيضهم غنيّهم وفقيرهم، دون تمييز بين هذا أو ذاك في اللون أو العرق أو الجنس أو المنصب أو الجاه أو السلطان. وليبين لهم على نحو واقعي عملي، من خلال أعماله وأفعاله وأقواله... من خلال سنّته، كيفيات المناسك والعبادات وكيفيات التطبيق العملي لأحكام المعاملات بين الناس، وليوجههم نحو مقاصد الشريعة التي ينبغي أن تتحقق بين الناس، ويحثهم على مكارم الأخلاق التي يجب أن تسود بينهم في علاقاتهم فيما بينهم، وفي علاقاتهم مع غيرهم.

أي ليبين لهم حقيقة الدين الذي تلقاه عن ربه «فبلغه كما تلقّاه، وبيّن بأمر الله وإرشاده مجمله، وطبّق بالعمل نصوصه، ثم تلقّاه عنه الناس جيلاً بعد جيل، كما تلقّاه هو عن ربه، حتى وصل إلينا ـ كما

نزل ـ متواتراً لا ريب فيه»[1]. دون زيادة أو نقصان... دون تغيير أو تبديل:

﴿... وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2].

والله أرسل رسوله محمداً (ﷺ) ليبلغ هذا الدين للناس، وليعلمهم حقيقة هذا الدين الذي لا ينتمي إلى أحد من الناس... لا ينتمي إلى زيد أو عمرو من الناس، ولكنه الدين الخالص وحسب، كما أنزله الله على رسوله:

﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾[3].

﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾[4].

ولم يكن رسول الله ﷺ أبا أحدٍ من الرجال، حتى يمكن أن يرثه من بعده، أو أن يرث ما جاء به، أو أن يدّعي أنه ورث ما جاء به:

﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَـٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾[5].

---

(1) محمود شلتوت ـ الإسلام عقيدة وشريعة ـ ص 7 ـ دار الشروق ـ القاهرة.
(2) سورة النحل ـ الآية 44.
(3) سورة آل عمران ـ الآية 164.
(4) سورة الجمعة ـ الآية 2.
(5) سورة الأحزاب ـ الآية 40.

فلا وراثة ولا كهنوت ولا أسرار خاصة في الدين يرثها شخص عن شخص، أو عائلة عن عائلة، أو طائفة عن طائفة، لتجعل منها طائفة مميزة عن غيرها، أو لتسمح لها بأن تتكلم باسم الإسلام، أو أن تحكم باسم الإسلام أو نيابة عنه. ودون زيادة أو نقصان في الدين، ودون وصاية من أحد لأحد، أو من أحد على أحد، ودون احتكار لفهم أو تفسير، ودون استبداد أو طغيان بفكر ديني أو بأسرار دينية على آخرين، ودون ادعاء من صاحب قربى أو نسب أو صحبة أو صاحب مال أو جاه أو غيره بأنه أكثر إيماناً من غيره، أو بأنه أكثر فهماً للدين من غيره، أو بأن له حق في هذا الدين أكثر من غيره، لسابقة، أو لهجرة، أو لبر، أو لإحسان، أو لغير ذلك من الأعمال الصالحات، إلا الأجر والثواب عند الله، والتقدير والتكريم من المسلمين، دون أن يكون لأي منهم حق في الوصاية الدينية على من جاء بعدهم، أو أن يكون لأي منهم حق في أن يزيد في هذا الدين شيئاً، أو أن ينقص منه شيئاً، لأن الدين من عند الله، وليس من عند أحد غيره... ليس من عند أحد من الناس. والدين لله وحده وليس لأحد غيره، ولا يحق لأحد من الناس أن يقول عن أحد من الناس أنه هو الدين، أو أنه هو الإسلام.، أو ينبغي له أن يحكم باسم الدين، أو أن يحكم باسم الإسلام.

وعندما كان رسول الله (ﷺ) حيّاً كان ذلك واضحاً بيّناً، لا لبس فيه، ولا غموض. حيث كان رسول الله (ﷺ) يجيب على أسئلة السائلين، ويبين لهم الحقيقة الخالصة التي هي المرجع النهائي المطلق فيما يتعلق بأمور الدين وأحكامه... يبين لهم حقيقة الدين الخالص،

وحقيقة الإخلاص لله سبحانه وتعالى. مثلما يبين لهم كيفية تطبيق أحكام دين الله، وكيفية تحقيق مقاصده بين الناس أجمعين. وكل ذلك كما جاء في الأصل، أو كما جاء به الأصل وهو القرآن،

ولم يقل رسول الله (ﷺ): أنا الدين... أنا الإسلام، وإنما قال: أنا رسول الله... أنا نبيّ الله، جئت لأبلغكم دين الله:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا﴾[1].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[2].

﴿مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾[3].

وقد توفي رسول الله ﷺ بعد أن بلّغ الرسالة وأدّى الأمانة ونصح الأمة وجاهد في الله حق جهاده. وبقي الدين خالصاً لله: ﴿... أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ۚ...﴾[4].

وقد قال أبو بكر الصديق (ر) قولته المشهورة عندما سمع المسلمون بوفاة رسول الله وحدث فيهم هرج ومرج، وكثر اللغط بينهم:

«من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإن

---

(1) سورة الأحزاب ـ الآيتان ـ 45 ـ 46.
(2) سورة المائدة ـ الآية 67.
(3) سورة المائدة ـ الآية 99.
(4) سورة الزمر ـ الآية 3.

الله حيٌّ لا يموت». وبذلك كان أبو بكر الصديق (ر) أول من ميز بين الدين في ذاته كدين... كحقيقة خالصة، وبين الرسول الذي جاء بهذا الدين من عند ربه، وبلغ به الناس.

وقد كان ذلك إدراكاً منه لمعنى الآية الكريمة ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِين مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾[1]. واستجابة حقيقية لمقصدها الذي يغيب عن كثير من الناس.

ولذلك فإن علاقتنا برسول الله (ﷺ) إنما هي علاقة السمع والطاعة... علاقة التسليم والإيمان بما جاء به من عند ربه:

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ﴾[2].

وعلاقة القدوة والأسوة الحسنة... علاقة الإتباع:

﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[3].

﴿رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾[4].

أما علاقتنا بغيره جميعاً، إنما هي علاقة استئناس بأقوالهم وأفعالهم الصالحة التي تعبر عن فهمهم للدين... عن اجتهادهم

---

(1) سورة آل عمران ـ الآية 144.
(2) سورة محمد ـ الآية 2.
(3) سورة آل عمران ـ الآية 31.
(4) سورة آل عمران ـ الآية 53.

وتفسيرهم، وعن كيفيات تطبيقهم لأحكام الدين، واتباعهم لأوامره، واجتنابهم لنواهيه، وتحقيقهم لمقاصده في مختلف مجالات الحياة. دون أن يكون لأي منهم حق الوصاية الفكرية أو الدينية، أو حق الحكم باسم الدين. ودون أن يكون لأحد منهم حق احتكار الفهم، أو الاجتهاد، أو التفسير من دون الناس.

والمؤمن الحق يبحث عن حقيقة الدين الخالص حتى يعبد الله وحده، دون غيره، مخلصاً له الدين:

﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ كَـٰذِبٌ كَفَّارٌ﴾[1].

﴿قُلْ إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ * قُلِ ٱللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَّهُۥ دِينِى * فَٱعْبُدُوا۟ مَا شِئْتُم مِّن دُونِهِۦ ۗ قُلْ إِنَّ ٱلْخَـٰسِرِينَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۗ أَلَا ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْخُسْرَانُ ٱلْمُبِينُ﴾[2].

والمؤمن الحق يبحث عن الحكمة، في ذاتها، أينما كانت، وفي ذلك يقول الرسول الكريم ﷺ: «الحكمة ضالّة المؤمن أنّى وجدها فهو أحقّ الناس بها».

والمؤمن الحق يبحث عن أحسن القول ليتبعه:

﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾[3].

---

(1) سورة الزمر ـ الآية 3.
(2) سورة الزمر ـ الآيتان 14 ـ 15.
(3) سورة الزمر ـ الآية 18.

والتدين هو تعبير عن فهم المرء لدينه ولكيفية تطبيقه لشعائر دينه. أي تطبيقه لفهمه هو للدين، أي أن الدين هو الممارسة الدينية، أو هو العمل الذي يتعلق بما هو دين. ولذلك فإن التدين قد لا يعبر عن الدين... عن حقيقة الدين. بل قد يزداد التدين ولا يزداد فهم الحقيقة الدينية... قد يزداد تدين المرء ولا يزداد هو عمقاً في الدين. حيث لا يعني التدين أن المتدين قد وصل إلى حقيقة الدين، ولكنه قد يقترب من حقيقة الدين أكثر فأكثر متى كان تدينه خالصاً لوجه الله الكريم وجهاداً في سبيله:

﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾[1].

وقد لا يكون التدين رغبة صادقة في الدين، بل هو قد يكون تظاهراً ورياءً، إذ قد يلجأ البعض إلى التدين، ويظهر ذلك أمام الناس، لمصلحة يصيبها، أو لمنفعة يتحصل عليها. أو هو قد يظهر تدينه من أجل الوصول إلى مكانة سياسية أو اجتماعية، بل إن هذا البعض قد يلجأ، في سبيل ذلك، إلى التحرر من قيد النص، ومن قطعيته، من خلال إيقاف العمل بظاهر النص وتأويل النص، أو البحث عن آراء وآثار وفتاوى من هنا ومن هناك:

- إما رغبة في الظهور بمظهر التيسير على الناس.
- وإما رغبة في التشديد للظهور بمظهر التدين، أو الأشد تديناً من غيره.
- أو من باب الانفراد بالرأي وادعاء العلم والإمساك بناصية الحقيقة.

---

(1) سورة العنكبوت ـ الآية 69.

أما الدين فهوالحقيقة الدينية الخالصة... هو الأحكام الخالصة....هو المقاصد الخالصة. وليس هو اجتهاد أحد من الناس، أو تفسير أحد من الناس، أو فهم أحد من الناس، الذي قد يقترب من هذه الحقيقة الخالصة، وقد يبتعد. ولكنه ليس هو الحقيقة الخالصة.

ليبقى القرآن هو الأصل... أصل هذا الدين... أصل الحقيقة الإسلامية الكبرى، وليبقى الرسول (ﷺ) مبلغاً عن ربه وشاهداً ومبشراً ونذيراً ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ۞ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذۡنِهِۦ وَسِرَاجٗا مُّنِيرٗا﴾[1].

2 ـ ليس الدين زيداً أو عمرو من الناس

نعم، ليس الدين زيداً أو عمرو من الناس... ليس الدين أحداً من الناس، أو الناس جميعاً. وليس لأحد من البشر أن يدعي امتلاك الحقيقة الدينية، أو احتكار معرفتها أو تفسيرها، لتبقى الحقيقة وقفاً عليه وحده، افتراءً على الله، وعلى الناس. بل إن كلاًّ منهم يقترب منها ويبتعد.

وليس لأحد أن يدعي أنه وحده يمتلك الحقيقة... حقيقة الدين، أو أنه وحده يمتلك الحق... حق الفهم، أو حق الاجتهاد، أو حق التفسير. أو أنه وحده يمثل الدين الصحيح، أو أنه وحده الذي يمكن أن يعبر عنه، دون غيره. ذلك شطط وغلوّ وتطرف في القول، قد يتحول إلى شطط وغلوّ وتطرف في الفعل والممارسة بعد ذلك،

(1) سورة الأحزاب ـ الآيتان 45 ـ 46.

على أيدي آخرين ممن قد يظنون ذلك ببعض الناس، أو ببعض من ينعتونهم بذلك من الأئمة أو من الفقهاء، أو من أصحاب المذاهب، من هنا وهناك.

إذ قد يكون هناك طغيان للمشاعر الدينية عند فقيه، أو عند عالم أو عند مفسر من المفسرين، وقد يتسبب هذا الطغيان للمشاعر الدينية في الاهتمام بالفروع على حساب الأصول. وهو ما يجعل المرء يلجأ إلى تكبير ما صغّره الدين من السنن والمستحبات، مثل تحويل المستحب الذي لا حرج في تركه إلى سنّة، أو إلى سنّة مؤكدة. أو تحويل السنة المؤكدة التي يجوز تركها أحياناً إلى فرض دائم لا يجوز تركه، أو تقديم فرض الكفاية على فرض العين، أو تقديم الواجب على الفرض... إلخ. ليقابل ذلك تصغير ما كبره الدين، مثل إهمال إقامة العدل بين الناس، أو تصغير شأن الإحسان، أو التقليل من قيمة المساواة بين الناس، أو التقليل من قدر الكرامة... كرامة الإنسان وحريته، وحفظه في نفسه وماله وعرضه... إلخ.

ولا يجوز أن نكبر ما صغّر الدين، من الفروع والجزئيات، ومن السنن والمستحبات. فنحول السنن إلى فرائض، والسنن منها ما هو ملزم، ومنها ما هو غير ملزم، ومنها ما هو ملزم أحياناً، وغير ملزم أحياناً أخرى أو أن نصغر ما كبر الدين من الأصول والأحكام في العبادات والأخلاق والمعاملات... إلخ.

لأن الاعتماد على الفروع وإهمال الأصول إنما هو تكبير لما صغره الدين من الفروع والجزئيات، وتصغير لما كبره الدين من الأصول والكليات. أو أن نجعل من الفروع أصولاً، أو أن نجعل من

الأصول فروعاً، أو من الفرائض سنناً، أو من السنن فرائضاً، لأن شخصاً ما قال بذلك، أو لأن شخصاً ما اهتم بذلك. فإن هذا ليس من الحقيقة الدينية الخالصة في شيء، ليس من الحقيقة الدينية التي تعطي كل شيء من القواعد والأحكام قدره وحكمه.

ونحن نعلم أن هناك حقائق كبرى وأصولاً جليلة عظيمة، مثل إقامة العدل بين الناس، ومثل التأسيس للشورى وإشاعتها بين الناس في شأنهم العام كله، ومثل الإحسان في القول وفي الفعل وفي الممارسة والتطبيق، لا ينبغي أن نصغر من شأنها، أو أن نتجاهلها، أو أن ننصرف عنها إلى غيرها من الفروع والجزئيات التي يجب ألا نهملها هي أيضاً، ولكن لا ينبغي أن يكون الاهتمام بها على حساب الأصول والكليات، أو أن نهمل الأصول من أجل الفروع، فتطغى الفروع على الأصول، وتطغى الجزئيات على الكليات.

والدين لا يجوز أن يشخصن، أو أن يختزل في أشخاص بعينهم، أو أن يعبر عنه أشخاص بعينهم دون الآخرين، أو أن يحكم باسمه أشخاص بعينهم، أو أن تنسب إليهم سنن وأحكام يعمل بها، لأنهم قالوا بها، أو عملوا بها، وهي ليست من الدين، أو لم يأت بها الدين، ويقال مع ذلك إنها من الدين، أو إنها من السنن التي ينبغي الأخذ بها أو العمل بها. وهي ليست غير أقوال وأفعال خاصة بصاحبها، أو بأصحابها، يمكننا الأخذ بها أو تركها، ويمكننا الاستئناس بها، ويمكننا إهمالها والتحول عنها إلى غيرها.

إذ ليس الدين زيداً أو عمرو من الناس. . . ليس الدين أحداً من الناس، أو الناس جميعاً. . . ليس الدين عليّاً أو عمر أو أبا بكر، أو

ابن عمر أو ابن عباس، أو أبا هريرة، أو الشافعي أو مالك أو أبا حنيفة أو ابن حنبل أو البخاري أو مسلم، أو الغزالي أو ابن تيمية، أو أي أحد غيرهم. وليس لأحد من البشر أن يدعي امتلاك الحقيقة أو احتكار معرفتها أو تفسيرها، لتبقى الحقيقة وقفاً عليه وحده، افتراءً على الله وعلى الناس. بل إن كلاً منهم يقترب منها ويبتعد.

ولأن الدين ليس أحداً من الناس، ولأن أيّاً من الناس ليس له أن يدعي أنه هو الدين، لم يكن في الإسلام رجال دين يزيدون في الدين أو ينقصون من الدين شيئاً... لم يكن في الإسلام رجال دين، ولم تكن فيه رهبانية ولا كهنوت ولا صكوك غفران ولا باباوات ولا كنيسة تصدر القرارات والأوامر.

ليس في الإسلام رجال دين، بل هناك دين، وهناك رجال متدينون... هناك دين، وهناك رجال صَدَقوا ما عاهدوا الله عليه:

﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ ۖ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُۥ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ ۖ وَمَا بَدَّلُوا۟ تَبْدِيلًا * لِّيَجْزِىَ ٱللَّهُ ٱلصَّٰدِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ إِن شَآءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[1].

هناك قادة وأئمة، وهناك علماء وفقهاء وأصحاب مذاهب كبرى، ومع ذلك ليس هؤلاء هم الدين، أو ليس أي منهم هو الدين، ولا يجوز لأحد منهم ـ مع ذلك ـ أن يقول أنا الدين، ولايجوز لغيرهم أن ينعت أيًّا منهم أو أن يصفه بأنه هو الدين. بل هم مجتهدون في الدين، ويمكن الأخذ من أي منهم، أو عن أي منهم، ويمكن رد ذلك دون

(1) سورة الأحزاب ـ الآيتان 23 ـ 24.

حرج... مثلما قال الإمام مالك بن أنس: «كل يؤخذ منه ويرد، إلا صاحب هذا القبر (ﷺ)».

«ولم يكن الخلفاء الراشدون أنفسهم رجال دين بالمعنى الذي عرفته أوروبا ـ خاصة في العصور الوسطى ـ أو بالمعنى الذي عرفته الكنيسة أو بالمعنى الذي كان يدعيه الباباوات في أوروبا... بل كان الخلفاء قادة وعسكريين ورجال سياسة يقودون المعارك ويمارسون مختلف الشؤون الحربية والإدارية والسياسية ويديرون شؤون الدولة في مختلف الميادين والمجالات بما يحقق مقاصد الدين، ويرسي دعائم العدل والأخوة، والمساواة بين المؤمنين، ولم يدع أحد منهم أنه رجل دين، رغم تفقههم في الدين واجتهادهم فيما يعرض عليهم من وقائع وأحداث وفيما يطرأ من مشكلات، ورغم سابقتهم في الإسلام وصحبتهم لرسول الله ﷺ»[1].

وإنما هم مسلمون... بل هم مسلمون بقدر... بقدر اقتراب أي منهم من الحقيقة... من حقيقة الدين الخالص، ومن حقيقة أحكامه الخالصة، ومن حقيقة مقاصده التي يجب أن تسود المجتمع كله في شأنه العام كله. ويمكن أن نستأنس بأقوالهم ونفيد من بعض ممارساتهم وتطبيقاتهم العملية، ومن آرائهم وأفكارهم، ومن حكمتهم وورعهم وتقواهم. ولكن كل ذلك لا يعني أنهم هم الدين، لأن الدين ليس أحداً من الناس كائناً من كان. بل إن الدين هو ما أنزله الله، وليس ما قاله زيد أو عمرو من الناس... الدين هو كلام الله وأحكامه

(1) سالم القمودي ـ الإسلام والدولة ـ ص52.

وأوامره ونواهيه. وليس الدين هو كلام فلان أو غيره من الناس. ولحظة أن يقول أي منهم أنه هو الدين، ينتفي معنى كونه إماماً أو فقيهاً، ويتحول إلى مدع، ليس إلا... مدع لحق ليس له... ليس من حقه، وما يكون له أن يدعي ذلك، أو أن يفعله، أو أن يفعل ما يشير إلى ذلك من قريب أو من بعيد.

ولم تكن حكوماتهم (إن جاز التعبير) حكومات دينية، تستغل الدين أو تزيد فيه أو تنقص منه، كما كانت تفعل الحكومات الدينية في الغرب، بل كانت حكومات رأي وشورى واجتهاد لاستظهار حكم الله وتحقيق مقاصد الدين بما يحقق مصالح العباد في الدنيا والآخرة، إدراكاً منهم بأن شرع الله يهدف إلى مصلحة الإنسان في الدارين، وبأن الحكم في الإسلام إنما يجب أن يكون بأحكام الإسلام، وليس باسم الإسلام أو نيابة عنه.

وقد أفلح من هؤلاء من أفلح، ومن اهتدى منهم فقد اهتدى لنفسه، ومن ضل فإنما يضل عليها: وقد ﴿... وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾[1] وقد ذهبوا جميعاً... مضوا إلى ربهم... مضوا بما اكتسبوا... غفر الله لهم ورضي عنهم وأرضاهم، وبقي الدين وسيذهب الناس جميعاً ويبقى الدين.

وقد ذكر الإسلام في القرآن لفظاً مجرداً غير منسوب لأحد من الناس:

---

(1) سورة الفتح ـ الآية 29.

﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ . . .﴾[1].

﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[2].

وما دام الأمر كذلك فلماذا إذن نقف عند هذا أو ذاك من الناس. . . لماذا نقف عند رأي أو فتوى أو تفسير لهذا أو ذاك من الناس عاش في عصر له خصائصه وأحواله التي تختلف عن عصرنا وأحواله؟! ولماذا يحكمنا الأموات ـ وهم أموات ـ بأفكارهم واجتهاداتهم وآرائهم وكان رصيدهم من العلم قليل، ونحن أحياء ولسنا أمواتاً ورصيدنا من العلم كثير؟!

ولماذا لا نبحث عن الحقيقة الخالصة في كل ذلك، ولا نخلط بين ما هو دين من عند الله، وبين ما هو من عند هؤلاء الرجال، من أقوال وأفعال. وقد أصبحت أقوال وأفعال بعض هؤلاء مصدراً من مصادر التشريع، لا يستطيع البعض أن يتجاوزها إلى غيرها، وهي ليست من الأصل في شيء بعد كل هذه السنين، وبعد كل ما طرأ وجدّ على حياة الإنسان وعلى طرائق عيشه؟!

وما دام الأمر على هذا النحو، حقا، فلماذا إذن نسمح لأحد ما، أو لسلطة ما أن تحكمنا باسم الدين، أو أن تحكم نيابة عن الدين، استناداً إلى أقوال هؤلاء أو هؤلاء، وإلى تفاسيرهم وفتاويهم، وليس استناداً إلى أحكام الحقيقة الخالصة وإلى مقاصد الدين الخالص.

---

(1) سورة آل عمران ـ الآية 19.

(2) سورة آل عمران ـ الآية 85.

وليس الدين أحداً من الناس حتى يحكمنا باسم الدين. . . ليس الدين أحداً من الناس حتى يستغل الدين فينصب نفسه زعيماً دينيّاً يأمر وينهي فلا ترد كلمته. . . ليس أحداً من الناس حتى يحكم باسم الدين وليس بأحكامه، أو يزيد في الدين مما ليس منه، أو ينقص منه فيهمل بعض أحكامه ولا يلتفت إليها، ليحقق من خلال ذلك أهدافه ويخدم مصالحه. أو يضفي على نفسه شرعية لا يستحقها. . . شرعية ليست له، أو هي ليست من حقه. . . ليس الدين أحداً من الناس، حتى ينصب هذا أو ذاك نفسه حاكماً يحكم باسم الدين، أو نيابة عنه، أو أن يجعل من نفسه، أو يجعل منه الآخرون سلطة دينية تحكم باسم الدين وليس بأحكام الدين، فتأخذ من الدين ما تأخذ وتهمل ما تهمل. أو تزيد أو تنقص من الدين شيئاً منه، بما يخدم مصالحها ويحقق رغباتها، أو بما يمنحها شرعية يفتقدها. . . ليس الدين أحداً من الناس حتى تقف عنده فلا تتجاوزه في فهم أو تفسير الدين. . . ليس الدين أحداً من الناس حتى يجبرنا، أو نجبر أنفسها على أن نعيش عصره، أو طرائق فهمه وتفسيره، أو أن نستخدم أدواته أو وسائله أو آلياته التي يعمل بها أو التي يبحث بها عن فتوى أو عن رأي أو عن تفسير. . . ليس الدين أحداً من الناس حتى نلتمس الحقيقة، أو ما يؤدي إليها عنده وحده، دون غيره. . . ليس الدين أحداً من الناس حتى نجعل منه حجة أو آية (حجة الإسلام. . . شيخ الإسلام. . . آية الله. . . إلخ.). وليس الدين طائفة من أهل الدين، أو جماعة من جماعاته، أو مذهباً من مذاهبه، دون الطوائف الأخرى والجماعات الأخرى والمذاهب الأخرى؟!

غير أن هذا لا يعني أن يذهب كل بفهمه واجتهاده وتفسيره، أو أن يستبد كل بفكره، أو أن يطغى كل بفكره على غيره دون وجه حق. ولكن ذلك يعني أن يقف الجميع صفّاً واحداً تحت مظلة الحقيقة الخالصة... تحت مظلة الدين الخالص. وإن اختلف الناس، بعد ذلك، في الرأي أو في الفهم أو في التفسير؟ ولماذا لا يقف الجميع صفّاً واحداً فوق اختلافاتهم في الفهم وفي الرأي والتفسير، حتى يتحرر الفكر من قيود التقليد والتبعية لهذا أو ذاك من الناس، ليكون الفكر ـ بعد ذلك ـ حرّاً طليقاً، لا تفصل بينه وبين الحقيقة الخالصة قيود أو سدود. وحتى يتحرر أهل الاجتهاد من القوالب الجامدة الجافة التي لطالما وقفت عند حدود التقليد لهذا أو لذاك من الناس، وحتى لا ينصرف الناس عن الحقيقة الخالصة إلى ما لحقها من شروح وتفاسير.

3 ـ التشيّع للدين وليس لأشخاص متدينين

«ليس الدين أحداً من الناس» تلك هي الحقيقة الكبرى التي يجب ألا نغفل عنها لحظة واحدة، ليكون إخلاصنا لله إخلاصاً كاملاً، يمنعنا من أن ننساق وراء هذا أو ذاك من الناس، أو أن نتشبث برأي هذا أو ذاك من الناس، أو أن نتمسك بشخص هذا أو ذاك، أو نتشيع لهذا أو لذاك من الناس، ونحمله ما لا يحتمل، أو ما لا يجوز أن يحتمل، فنحمل أنفسنا وزر ما يحتمل وما لا يحتمل.

ولأن الدين ليس أحداً من الناس فإن هذا ينفي أي معنى لأي نزاع بين المذاهب والطوائف حول أي من الناس... من الصحابة أو

الأئمة أو العلماء أو الفقهاء. لأن أياً من هؤلاء ليس هو الدين. والكلام عن أيٍّ منهم لا يجوز أن يفسر على أنه كلام عن الدين.

ولأن الدين ليس أحداً من الناس فلا معنى لأي تشيع لهذا أو ذاك من الناس، ممن سبقونا، أو ممن هم معاصرون لنا، دون الآخرين... لا معنى لأي تشيع لمذهب دون مذهب أو لطائفة دون أخرى، ولا معنى لانقسام الناس إلى سنة وشيعة، وإلى سلفيين وغير سلفيين، وإلى مسلمين وإسلاميين، وإلى غير ذلك من التصنيفات والتسميات المذهبية الطائفية الضيقة الجامدة؟!

نعم، لا معنى لأي تشيع لزيد أو لعمرو من الناس، من الصحابة، أو من القادة، أو من الأئمة أو من الفقهاء، أو من العلماء، أو من غيرهم من الناس. ولا معنى لأي تشيع يلبس لباس الدين. لأن أياً من هؤلاء الذين يتشيع لهم، أو يتشيع باسمهم ليس هو الدين. وإنما هم أئمة وعلماء وصحابة وفقهاء، اقترب كل منهم من الحقيقة الدينية بقدر ما اقترب، وابتعد بعضهم عنها بقدر ما ابتعد. وأمرهم جميعاً إلى الله. ولو لم يخلق أي منهم، أو لم يكن أي منهم على ما كان عليه لما غيّر ذلك شيئاً من الدين، أو من أمر الدين. وإنما التشيع الحق هو التشيع للدين، وليس لأشخاص متدينين، مهما كان قدر تدينهم، أو ما يظهر لنا منه.

ويجب أن نترك ما يتعلق بهؤلاء كأشخاص للتاريخ وللنقد التاريخي الموضوعي المحايد، ولا يجوز اعتبار الحديث عنهم كأشخاص (في ذواتهم) مسألة دينية يختلف عليها الناس. لأن الحديث عن هؤلاء لا يعني بالضرورة الحديث عن الإسلام، لأن الإسلام دين،

وهؤلاء متدينون بهذا الدين. وقد يقترب تدين بعضهم من حقيقة هذا الدين، وقد يبتعد تدين بعضهم الآخر من هذه الحقيقة. بل قد يخطىء البعض من الناس في تقديرهم لهؤلاء عندما يصبغونهم بصبغة الدين، ويلبسونهم لباس الدين في كل ما يقولونه ويفعلونه، والدين الحق ليس أيًا منهم... ليس أحداً منهم. وإنما هم متدينون بقدر.

وعلينا أن نتوقف عن اعتبار زيد أو عمرو من الناس حجة في الدين، أو اعتبار أقواله وممارساته قاعدة لا ينبغي تجاوزها، أو العمل بغيرها. وأن ندرك أن التشيع إنما هو للدين وأحكامه ومقاصده ومراميه، وليس لأشخاص متدينين. وأن إحياء عصر السلف لا يعني مجرد إحياء أشخاص عصر السلف وأئمته وقادته بأشخاصهم وأقوالهم وأفعالهم فقط. ذلك جمود في الفكر، وقولبة وانكفاء على ذوات أولئك الرجال، لا معنى له. وإنما يجب أن يمتد الإحياء ـ وهو الأهم ـ إلى إحياء الأحكام التي جعلتهم كذلك... إلى إحياء المبادىء والقيم والمعايير الدينية الأخلاقية التي كانت سائدة بينهم في ذلك العصر، لأن تلك المبادىء والقيم والمعايير هي التي جعلت من أولئك الرجال على ما هم عليه من تدين ومن ورع وتقوى ومن قرب من الحقيقة الدينية الخالصة. وهو ما نحتاجه الآن أكثر من احتياجنا لأولئك الأشخاص كأشخاص مجردين نردد أسماءهم من حين إلى آخر، دونما اهتمام بما أرسوا من قيم ومن معايير أخلاقية اجتماعية، ومن ورع وتقوى، ومن زهد في الدنيا بما فيها من مناصب ومكانات سياسية اجتماعية جعلت من غيرهم طغاة استبداديين.

وهذا لا يعني الحط من قدر من سبقنا، أو الحط من قدر أي كان

من الصحابة أو من الأئمة أو من الفقهاء، رضي الله عنهم جميعاً وأرضاهم. ولا يعني تبخيس دور أي منهم، أو الطعن في ورعه أو تقواه... وإنما هو الحق الذي لا ينبغي أن يتجاهله أحد، أو أن يتنكر له أحد، أو أن يهمله أحد من الناس، وهو أن الدين ليس أحداً من الناس، لأنه دين، وليس هو بقول فلان أو غيره من هؤلاء، أو من غيرهم من الناس. وهو ما يوجب عرض كل الآراء والاجتهادات والفتاوى على الأصل... أصل الدين... أصل الإسلام، فما وافقه أخذنا به، وما لا يتعارض معه أخذنا به، وما تعارض مع الأصل تركناه وأهملناه. وفي ذلك يقول ابن القيم في كتابه الروح:

«فمن عرض أقوال العلماء على النصوص ووزنها بها، وخالف منها ما خالف النص، لم يهدر أقوالهم ولم يهضم جانبهم، بل اقتدى بهم، فإنهم كلهم أمروا بذلك، فمتبعهم حقّاً من امتثل ما أوصوا به، لا من خالفهم (فيما أوصوا به). فخلافهم في القول الذي جاء النص بخلافه أسهل من مخالفتهم في القاعدة الكلية التي أمروا ودعوا إليها من تقديم النص على أقوالهم. فمن هنا يتبين الفرق بين تقليد العالم في كل ما قال وبين الاستعانة بفهمه والاستضاءة بنور علمه..»[1].

بل إن الحديث عن هؤلاء وعن إسهاماتهم وعما أقاموا من صروح علمية فكرية ثقافية واجب على كل مسلم. وتبخيسهم والحط من قدر أي منهم، دون وجه حق، إنما هو افتراء على الحقيقة، لا معنى له، بل هو يدخل في باب السب والقذف والشتم الذي لا يليق بمسلم أن

(1) ابن قيم الجوزية ـ الروح ـ ص 356 ـ مقتبسة من: مفاتح القرآن والعقل ـ جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية ـ ص 68 ـ سلسلة عندما نطق السراة ـ البحرين ـ 2005.

يفعله تجاه أخيه المسلم لأن المسلم ليس سبّاباً ولا طعّاناً. ومنهم من شهد القرآن وهو ينزل، وعاشوا في مدرسة القرآن وفي رعاية الرسول الكريم ﷺ. ومنهم من بذلوا أرواحهم وأموالهم في سبيل الله. ولا أحد يستطيع أن ينكر لهم منزلتهم في الجهاد ودورهم في الفتوح، وفي حمل الدعوة وتبليغ الرسالة والدفاع عنها. ومنهم من تفقه في الدين، ودافع عن الإسلام بالكلمة الصادقة وبالفكر المستنير.

وحتى الذين ارتكبوا أخطاء علينا أن ندعو الله أن يغفر لهم، بل علينا أن ندعو لجميع من سبقنا منهم بالمغفرة والرحمة:

﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾[1].

﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[2].

لكن هذا لا يعني أن نقول عن أي منهم أنه هو الدين، ونترك ما سواه... ما سوى قوله وفعله. وإنما ينبغي أن نستعين بهم... بعلمهم وفكرهم، ونستأنس برأيهم، ونحاول أن نعرف ما عرفوه، وأن نفهم ما فهموه، دون تكلف أو تعسف، سواء أكان ذلك في حقهم هم الذين عاشوا في عصور سبقت عصرنا هذا بكثير، أم كان ذلك في حقنا نحن الذين نعيش هذا العصر بكل ما فيه من معارف وعلوم، ومن

---

(1) سورة التوبة ـ الآية 100.

(2) سورة الحشر ـ الآية 10.

اختراعات وابتكارات ومن تقدم معرفي هائل في مختلف مجالات العلم، مما يهيء لنا فرصاً أكبر للفهم والاجتهاد والتفسير، وفرصاً أكبر للممارسة السياسية والمشاركة في الرأي والقرار، وبناء الدولة المعاصرة، وفق الآليات المعاصرة والأدوات المعاصرة لشؤون الحكم والسياسة والسلطان.



الفصل الثالث

أصول الحكم في الإسلام

1 ـ مضمون الحكم وآليات التطبيق

يقوم الحكم ـ أي نوع من أنواع الحكم والسلطان ـ على مضمون ديني أخلاقي اجتماعي، يتأسس على العقيدة الدينية، أو الفلسفية، أو الأيديولوجية التي تؤمن بها الأمة، أو تتبناها، بما تتضمنه من أحكام ومن قواعد ومن قيم ومعايير دينية فلسفية أيديولوجية أخلاقية اجتماعية، وعلى أفكار وقضايا سياسية، وعلى رؤى وبرامج اقتصادية اجتماعية. . . إلخ.

مثلما يقوم الحكم بعد ذلك على بناء من الآليات والأدوات السياسية العملية، وعلى هياكل ومؤسسات وأجهزة ومصالح ودواوين إدارية قانونية. . . إلخ. تعمل جميعها كآليات وأدوات على تطبيق أو تنفيذ المضمون الديني الأخلاقي السياسي الاجتماعي الذي تتبناه الأمة، وتحوله إلى وقائع وأحداث وعلاقات في الواقع السياسي الاجتماعي.

أي أن الدولة تقوم أو تنشأ أو تتأسس على «بناء ومضمون. . .

آلية وموضوع. . . مؤسسات وهيئات وأبنية وتراكيب تنظيمية، وأفكار وقضايا ونظريات سياسية اقتصادية اجتماعية، منها ما يجب أن يكون موصولاً بالدين، عاملاً على تحقيق مقاصده في المجتمع المسلم، ومنها ما هو من شؤون الناس ومن شؤون دنياهم مما ييسر لهم طرائق عيشهم وأساليب حياتهم، وكيفية ممارستهم لشؤون الحكم والسياسة»[1].

غير أن ما يشغلنا جميعاً ـ في هذا الخضم من الأفكار الخطيرة الوافدة، الذي نحيا في فضاءاته ويحاصرنا من كل جانب، وفي ظل هذا التوتر الفكري السائد بين المسلمين أنفسهم، وفي ظل هذا التطرف في القول والفعل عند البعض من المسلمين ـ إنما هو السؤال الأهم، بل الأسئلة الأهم ـ قبل ذلك ـ ألا وهي:

بأي معنى يكون الحكم الإسلامي في المجتمع المسلم؟ أو بأي معنى يكون الحكم في المجتمع المسلم حكماً إسلاميّاً؟ وما هو الحكم الإسلامي الذي ينبغي أن ننادي به، أو الذي ينبغي أن نسعى من أجل أن يسود هذا الحكم الواقع الإسلامي كله، دون غيره من أنواع الحكم؟

وعلى أي مذهب أو تفسير من المذاهب والتفاسير السائدة يمكن أن تستنبط الأحكام والقوانين التي يمكن أن ينتظم بموجبها هذا الحكم حتى يكون حكماً إسلاميّاً خالصاً؟

وعلى رأي أي طائفة أو جماعة من جماعات المسلمين يمكن أن

(1) سالم القمودي ـ الإسلام والدولة ـ ص56.

يتحقق ذلك، والمسلمون على هذه الحال من التفرق ومن التشتت ومن التمزق الفكري بين سنة وشيعة... بين أئمة وفقهاء... بين مذاهب ومذاهب... بين سلفيين وسلفيين... بين سلفيين وأصوليين... بين أصوليين وأصوليين... بين جماعات وجماعات... بين أحزاب وأحزاب... بين طوائف وطوائف... وبين هؤلاء جميعاً وبين الحقيقة الخالصة... حقيقة الإسلام الخالص... الحقيقة التي تعلو على كل مذهب، وعلى كل تعصب، وعلى كل أفق ضيق، وعلى كل قولبة أو جمود في الرأي أو في الكيفية أو الممارسة؟!

وكيف يمكن أن يتم ـ بعد ذلك ـ بناء هياكل ومؤسسات الدولة واختيار آلياتها وأدواتها السياسية؟ وهل يخضع ذلك لتطور الفكر السياسي وتطور آليات الممارسة السياسية، أم هو يخضع لغير ذلك من الآليات والأدوات؟

وإذا ما أردنا الإجابة على هذا السؤال الأهم وما يتفرع منه من أسئلة أخرى تترتب عنه، أو إذا ما أردنا الإجابة التي ترتفع على كل ذلك وتستغرقه، فلن نجد أمامنا غير القاعدتين الأساسيتين التاليتين اللتين تمثلان جانبي الحكم، أو اللتان يتأسس عليهما أي نظام للحكم، وهما:

المضمون:

وهو ما ينبغي أن يتأسس عليه نظام الحكم في المجتمع من حيث المعنى، أو من حيث الموضوع. حيث حقيقة الإسلام الخالصة، التي هي الحقيقة الجامعة لأصول الحكم الإسلامي الأصيل، في الإسلام،

التي يجب أن تستنبط منها أحكام الإسلام هي التي تؤسس للمضمون الديني الأخلاقي الاجتماعي للمجتمع المسلم، أو للدولة التي يجب أن تكون. ويتحقق من خلالها مبدأ الحكم بأحكام الإسلام وليس باسم الإسلام، أو نيابة عنه... الحقيقة الدينية الخالصة التي تتسع لكل اختلاف، وتتعالى على كل تمذهب أو تعصب أو غلو أو تطرف، وترفض كل جمود أو قولبة أو قطعية فيما يتعلق بشؤون الناس وشؤون دنياهم... الحقيقة التي تستغرق كل اختلاف وتتعالى على كل تمذهب، وتتسع لكل الناس بأجناسهم وألوانهم وأديانهم، وتستوعب كل تقدم في مجال الفكر السياسي على نحو خاص... كل تقدم يتعلق بالآلية وليس بالمضمون... بالأدوات والوسائل والمناهج التي يمارس الناس من خلالها السياسة... السلطة... الحكم في هذا العصر.

الآلية:

وهي التي يتشكل منها بناء الدولة من حيث الآلية... من حيث الأداة... من حيث مناهج بناء الدولة كهياكل ومؤسسات للممارسة السياسية... من حيث مناهج الحكم والسياسية. وهو ما لا ينبغي أن يرتبط بتجربة تاريخية معينة، أو برأي أو بمذهب سياسي معين، وإنما ينبغي أن يرتبط ذلك بتطور الفكر السياسي... بتطور هذه الآليات والأدوات، كآليات وأدوات محايدة، يمكن أن تعمل في أي مناخ ثقافي، وفي أي مجتمع من المجتمعات. إذ لا معنى لربطها بالدين، أو بالحلال أو الحرام أو المستحب أو المكروه.... إلخ.، لأنها من الآلية وليست من المضمون، وهي ـ لذلك السبب ـ لا تخضع لغير

كيفية استخدامها في الخير أو في الشر، في الصلاح أو في الفساد. مثلها مثل أي آلية أو أي أداة مادية أخرى.

ولأن الآلية متغيرة متطورة بتطور الفكر السياسي وتقدم كيفيات وطرق الممارسة والمشاركة السياسية، ولأن تغيير الآلية التي تقوم عليها الدولة كبناء ومؤسسات وكأدوات ووسائل ومناهج سياسية لا يعني تغيير المضمون الديني الأخلاقي الاجتماعي للمجتمع، كان هذا المضمون هو ما يشكل هذه الأصول (أصول الحكم)، وليس الأداة أو الآلية.

أي أن أصول الحكم وقواعده في الإسلام إنما تكمن في هذا المضمون الديني الأخلاقي الاجتماعي، وليس في آليات وأدوات تطبيقه، التي تخضع لكيفيات وطرق استخدامها، وللمقاصد والغايات التي تقف خلف هذا الاستخدام، مثلما تخضع من جهة أخرى للتطور التاريخي... تطور الفكر السياسي وتطور آليات وأدوات الممارسة السياسية، وليس لأي شيء أخر غير ذلك. ولذلك فهي ليست من أصول الحكم في شيء، لأنها من الآلية وليست من المضمون. ولأنها من الشكل وليست من الموضوع. وأصول الحكم في الإسلام لا تكمن في الشكل... شكل الدولة أو اسمها أو آلياتها وأدواتها السياسية، كآليات وأدوات، وإنما تكمن في المضمون الديني الأخلاقي الاجتماعي... تكمن في أحكام الإسلام وقواعده وفي مبادئه وقيمه ومعاييره التي ينبغي أن يتأسس عليها الحكم الإسلامي من خلال آليات وأدوات تنتقل بهذه الأحكام والقواعد والقيم والمعايير إلى مستوى الفعل العملي التطبيقي في الواقع السياسي الاقتصادي

الاجتماعي. وهذه الأصول والأحكام التي وضعها الإسلام... هي المضمون الديني الأخلاقي الاجتماعي الذي جاء به الإسلام... هي أحكام الإسلام ومقاصده ومراميه. وهي أحكام واضحة بينة، وما تحتاج إليه هذه الأصول والأحكام إنما هو إنزالها، دون غيرها، على الواقع السياسي الاقتصادي الاجتماعي حتى يتأسس الحكم الإسلامي على هذه الأحكام التي تتأسس على الحقيقة الإسلامية الخالصة دون غيرها من الاجتهادات المذهبية أو الطائفية الضيقة، أو التي تستنبط من الحقيقة الإسلامية الخالصة، من خلال الاجتهاد وإعمال الرأي على مستوى الأمة كلها، وليس على مستوى مذهب دون مذهب، أو طائفة دون أخرى. أو التي تستند إلي الحقيقة الإسلامية الخالصة، أو تستأنس بها.

وأصول الحكم في الإسلام ليست وزارة تنشأ، أو حاجب يعين، أو ديوان يفتتح، أو مؤسسة تقوم، أو رئيس ينتخب، أو ملك أو سلطان يرث الحكم كابراً عن كابر. هذه كلها آليات وأدوات سياسية، تمارس من خلالها السياسة. وقد تطبق من خلالها أحكام الإسلام، وقد لا تطبق، وقد يؤخذ ببعضها ولا يؤخذ ببعضها الآخر. ولكنها ليست هي الأصول... ليست هي أصول الحكم في الإسلام، بل إن أصول الحكم في الإسلام هي أحكام الإسلام، وليست هي الآليات والأدوات السياسية التي تطبق من خلالها هذه الأحكام فتتحقق الأصول في الواقع السياسي الاجتماعي... ليست هي الآليات والأدوات السياسية التي يتم من خلالها بناء الدولة وإقامة السلطان من حيث الشكل والهيكل... ليست هي الآليات والأدوات والأشكال

والرموز التي لا علاقة لها بأصول الحكم في الإسلام. وإنما هي مجرد آليات وأدوات قد تؤدي دوراً ـ في عصر ما ـ ولا تؤدي نفس الدور في عصر آخر، وقد تصلح لعصر ولا تصلح لغيره، وقد يتحقق من خلالها تطبيق أحكام الإسلام وقد يتحقق من خلال غيرها من الآليات والأدوات، لأنها مجرد آليات وأدوات وليست أصولاً للحكم، ولا ينبغي أن تكون كذلك، لأنها آليات وأدوات تخضع للتطور التاريخي للفكر السياسي، ولوسائل ممارسة الحكم والسلطان، ولاجتهاد الناس في ذلك.

ولذلك فإن الحكم الإسلامي الأصيل هو الحكم الذي يقوم على أحكام الإسلام، ويحكم بأحكام الإسلام، وليس باسم الإسلام، أو نيابة عنه. إذ إن الحكم باسم الإسلام أو نيابة عنه هو حكم يخالف أحكام الإسلام ويخالف مقاصده الكلية العامة، وأصول الحكم في الإسلام هي أحكام الإسلام... هي مقاصد الإسلام... هي إقامة العدل بين الناس، وتحقيق الشورى بينهم... بين السلطة والناس وبين الناس والناس. هي الأخوة والمساواة... هي البر والإحسان... أصول الحكم في الإسلام هي تطبيق أحكام الشريعة... هي الأوامر والنواهي... هي أحكام المعاملات بين الناس... هي القيم والمعايير الإسلامية الخالصة التي ينبغي أن تسود بين الناس... هي أخلاق الإسلام... هي اليسر واللين... هي الأخوة في الدين.. هي المودة والمحبة بين الناس.. هي حفظ النفس والمال والوطن.. حفظ الكرامة الإنسانية وحسن اعتبار الإنسان... هي حرية حركة الفكر وتلقائيته في تنقله بين الناس، وليست هي الآليات والأدوات التي يتحقق بها ذلك.

وهو ما يستدعي التمييز بين ما هو من أصول الحكم وبين ما هو من الآلية، أي بين ما هو من المضمون الديني الأخلاقي الاجتماعي الذي يتميز به الإسلام عن غيره، والذي لا يسمى الحكم حكماً إسلامياً إلا به، ومن خلال تطبيق أحكامه وقواعده ومفاهيمه في الواقع، وبين ما هو من الآليات والأدوات والمناهج التي تؤسس لبناء الدولة كهياكل ومؤسسات، وتمارس بموجبها السياسة كوسائل وآليات لهذه الممارسة السياسية.

وأصول الحكم في الإسلام هي أحكام الإسلام وليست هذه الآليات والأدوات والأبنية والتراكيب التنظيمية السياسية التي تقوم عليه الدولة، كآليات وأدوات سياسية، التي هي ليست من الدين أو هي لا علاقة لها بالدين من حيث الحلال والحرام... لأنها من الآليات والأدوات التي تخضع لكيفية استخدامها... ليست من المضمون الديني الأخلاقي الاجتماعي، بل هي آليات لتطبيق المضمون الديني الأخلاقي الاجتماعي، ليس إلا...

2 ـ القضية الأساس

«الحكم بأحكام الإسلام»

الحكم الإسلامي الأصيل لا يعني أن يحكم (الحاكم) باسم الإسلام، وإنما أن يحكم بأحكام الإسلام... أحكام الإسلام الأصيلة، التي تقوم على الحق والعدل، وعلى الشورى، وعلى اليسر واللين والإحسان، ولا يعني أن تحكم الدولة باسم الدين أو نيابة عنه أو أن تتحول مؤسسات المجتمع كله السياسية الاقتصادية العسكرية إلى

مؤسسات دينية، وإنما أن تحكم الدولة بأحكام الإسلام وأن تحقق هذه المؤسسات في أعمالها وإنجازاتها مقاصد الدين، وأن لا تخرج عن أحكامه الخالصة البينة الواضحة في أعمالها وممارساتها ومقاصدها وغاياتها.

ولذلك فإن القضية الأساس ليست هي أن يكون الحكم الإسلامي راديكاليّاً أو إصلاحيّاً، متشدداً أو معتدلاً... ليست هي قضية «حركات إسلامية معاصرة»، أو قضية «صحوة إسلامية»، وليست هي قضية «إسلام سياسي»، لأن القضية أعمق من ذلك بكثير... إنها قضية دين... قضية فهم الدين على حقيقته... فهم أحكامه ومقاصده ومراميه... قضية واقع أخلاقي اجتماعي لا يستقيم إلا على نهج الحقيقة الدينية، ووفق أحكامها... قضية حقيقة دينية... قضية مقاصد دينية ينبغي أن تتحقق وأن تسود في مجتمع مسلم... قضية عهد وميثاق بين العبد وربه:

﴿وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَـٰقَهُ ٱلَّذِى وَاثَقَكُم بِهِۦٓ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾[1].

أي أن القضية الأساس هي أن يكون الحكم الإسلامي حكماً إسلاميّاً حقيقيّاً خالصاً، وأن يكون الإسلاميون إسلاميون يبحثون عن الحقيقة الإسلامية الخالصة في الحكم والسياسة التي هي ليست راديكالية ولا إصلاحية ولا وسطية ولكنها الحقيقة الخالصة وحسب.

وقد رفض الخليفة الأول أبو بكر الصديق (ر) أن يدعى خليفة

(1) سورة المائدة ـ الآية 7.

الله، وقال: «لست خليفة الله، ولكني خليفة رسول الله»[1]، وهو ما يعني أنه لم يأت ليحكم باسم الله، أو نيابة عنه، أو أن يحكم باسم الدين أو نيابة عنه، ولكن ليحكم بما جاء به رسول الله (ﷺ) عن ربه، من أحكام يجب أن تطبق، ومن قواعد يجب أن تنفذ، ومن أوامر ونواه يجب أن يأتمر الناس بها، وأن ينتهوا عما تنهى عنه.

وهو ما بينه كذلك في قولته المشهورة: «وليت عليكم ولست بخيركم. . . وإنما أنا متبع ولست بمبتدع، فإن أصبت فأعينوني، وإن أخطأت فقوِّموني»، أي متبع لأحكام الله. . . لأحكام الدين، ولست بمبتدع لأحكام جديدة فيما هو من الدين. . . فيما هو من أحكام الدين، ومن أوامره ونواهيه.

وكذلك في قوله: «فإن رأيتموني على حق فأعينوني، وإن رأيتموني على باطل فسددوني. أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم».

وهذه هي وظيفة الدولة في الإسلام، وهذه هي واجبات الحاكم أو الخليفة أو الأمير أو القائد أو الرئيس، وهي أن يحكم بأحكام الإسلام وليس باسم الإسلام. . . أن يحكم بأحكام الدين وليس باسم الدين، ولا يزيد شيئاً أو ينقص من الدين، وألا يبتدع شيئاً في الدين، أو فيما هو من الدين.

وقول أبي بكر هنا يختلف اختلافاً كبيراً عما قاله بعد ذلك بعض الخلفاء العباسيين، مثل أبي جعفر المنصور الذي كان يقول: «إنما أنا

---

(1) مقدمة ابن خلدون ـ ص131 ـ منشورات دار ومكتبة الهلال ـ بيروت 2000.

سلطان الله في أرضه». وهو ما يعني أنه يحكم باسم الله وليس بأحكامه، ويحكم نيابة عن الله وليس بأوامره ونواهيه.

والتمييز بين هذا وذاك. . . بين الحكم باسم الإسلام وبين الحكم بأحكام الإسلام هو تمييز دقيق جداً، ومهم جدّاً، لأنه تمييز يضع الأمور في نصابها الحقيقي، ويعمل على تخليص الحقيقة الإسلامية الخالصة من الشوائب التي أدخلها الساسة وأصحاب السلطة والصولجان وساعدهم فيها آخرون من أهل العلم في فترات من التاريخ ابتعد فيها هؤلاء عن روح الإسلام الأصيل، وعن الحقيقة الإسلامية الناصعة التي ترمي إلى تطبيق أحكام الإسلام على الشأن العام، أو الحكم بأحكام الإسلام وليس باسم الإسلام، أو نيابة عنه، مما أدى إلى إبعاد أحكام الإسلام أو إبعاد الحقيقة الإسلامية عن قيادة المجتمع الإسلامي أو قيادة الحياة العامة في المجتمع الإسلامي وإقامة العدل فيه من خلال تطبيق أحكام الإسلام وليس من خلال الحكم باسم الإسلام الذي قد يبتعد عن ذلك كثيراً. وهو مهيأ لظهور الاستبداد واحتكار الاجتهاد والطغيان بذلك على الناس من خلال استغلال الدين والحكم باسمه وليس بأحكامه.

وقد «ورد مصطلح «الحكم» أكثر من مائتي مرة في القرآن الكريم، كما ورد في العديد من الأحاديث وكتب الفقه، وفي تحليل جميع هذه النصوص، وبالعودة إلى كتب التفسير المعتمدة أصولاً، يتضح أن مصطلح «الحكم» لم يستخدم إطلاقاً بمعنى تولي وممارسة السلطة السياسية، إذ لم يرد بهذا المعنى لا في الجاهلية ولا في صدر الإسلام، ولا في المعاجم اللغوية العربية القديمة، والأهم من ذلك أنه

لم يرد لا في القرآن ولا في السنّة النبوية ولا في سائر المصادر الإسلامية الأولى بمعنى المفهوم السلطوي السياسي الذي شاع في اللغة العربية حديثاً.

«فتارة يعني مصطلح «حكم» الحكمة، أي البصيرة النافذة التي تميز بين الحق والباطل: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحُكۡمَ وَٱلنُّبُوَّةَۚ﴾[1]، و﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلۡنَٰهُ حُكۡمًا عَرَبِيّٗاۚ...﴾[2]، وتارة أخرى بمعنى الفصل في الخصومات والقضاء بين الناس: ﴿وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾[3]، و﴿جَآءُوكَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ أَوۡ أَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡۖ﴾[4]، و﴿يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾[5]»[6].

وهذا كله لا يعني غير الحكم بأحكام الله، سواء أكان ذلك في مجال تطبيق أحكام الشريعة وتحقيق مقاصد الدين، أم كان ذلك في مجال الحكم والقضاء، أم كان ذلك في مجال الحكم والسياسة والسلطان، ولا يعني هذا المصطلح نمطاً معيّناً من الحكم، أو نوعاً محدداً من أنواع السلطة، بل هو لا يعني غير أن يكون الحكم بأحكام الإسلام هو الأساس لأي نظام قضائي أو سياسي أو اجتماعي، أو لأي نمط من أنماط السلطة في المجتمع المسلم.

---

(1) سورة الأنعام ـ الآية 89.
(2) سورة الرعد ـ الآية 37.
(3) سورة النساء ـ الآية 58.
(4) سورة المائدة ـ الآية 42.
(5) سورة المائدة ـ الآية 95.
(6) د. عبد الغني عماد ـ حاكمية الله وسلطان الفقيه ـ ص10 ـ 11 ـ دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت 2005.

ولذلك علينا أن نقيم الدين على حقيقته، وأن نفهم أحكامه، وأن نفهم مقاصده الكلية لنقدم الإسلام كما يريده الله، وأن نفسره كما يريده الله وأن نجتهد في ذلك على قدر جهدنا لنقترب من حقيقة مراد الله على قدر الإمكان، وليس كما يريد منا الآخرون أن نفسره، أو أن نقدمه للسلطات الحاكمة... أن نقدم الإسلام كما يريده الله وليس كما تريد السلطات في بعض المجتمعات الإسلامية أن تفعل به لتبقى في كراسيها وعروشها أو لتستبد به على الناس، أو ليقبل بها الآخر... ليقبل بها الغرب، أو ليرضى عنها الغرب... أن نقدم الإسلام كما هو على حقيقته، وليس كيمين أو يسار، أو كوسط، بل الإسلام الحقيقة، وليس غير ذلك.

«أي أن نقرأ الإسلام للإسلام، وليس لأي أغراض أخرى... ليس لأي مواقف حزبية، أو تيارات مذهبية أو طائفية... وليس لأي أيديولوجيا سياسية أو اقتصادية... إلخ. أي أن نقرأ الإسلام دون شطط، أو غلو، أو تطرف»[1]. وأن نبحث عن الحقيقة الإسلامية الخالصة... الحقيقة «التي ترتفع فوق المذاهب الضيقة الجامدة، وفوق التيارات المغالية المتشددة المتطرفة، والتي تعبر عن جوهر الدين... عن شفافيته... عن يسره... عن تسامحه... عن رحمته... الحقيقة الدينية التي لا تتمثل ـ أو لا يجب أن تتمثل ـ في تيار بعينه، أو في مذهب بعينه أو أن ترتبط بنوع من الحكم أو بشكل

---

(1) سالم القمودي ـ الإسلام كمجاوز للحداثة ولما بعد الحداثة ـ ص260 ـ 261.

من أشكال الدولة أو بنوع من أنواع السلطة»[1]. حتى تتحقق للحكم الإسلامي أصالته كحكم يقوم على العدل وعلى حرية الإنسان وكرامته، وحتى يبتعد عن الشطط في الممارسة والتصرف وعن الاستبداد والطغيان.

وهو ما يوجب العمل على إظهار حقيقة الإسلام من بين كل الممارسات التاريخية التي جرت في التاريخ باسم الإسلام وليس بأحكام الإسلام، و«التفريق بين القواعد التي وضعها الشرع وبين تصرف بعض ولاة العرب والمسلمين عند ما جاء هذا التصرف مخالفاً لتلك القواعد»[2]. لأن الحكم الإسلامي الأصيل لا يعني الحكم باسم الإسلام، أو الحكم باسم الدين أو نيابة عن الدين، ولكنه يعني الحكم بأحكام الدين... بمقاصد الدين. لأن الحكم الإسلامي الأصيل يقوم على الحكم بأحكام الإسلام وليس باسم الإسلام.

وأحكام الإسلام الخالصة هي أحكام الدين الخالص... أحكام الشريعة الخالصة، وليس ما خالطها من شروح وتفاسير، مما قد يقترب منها، وقد يبتعد، وهو ما يعني أن علينا أن نجتهد في الاقتراب من أحكام الشريعة الخالصة ومقاصدها قدر الإمكان، وألا تحول تلك الشروح والتفاسير بيننا وبين ذلك. مثلما علينا ـ قبل ذلك ـ ألا نغفل

---

(1) سالم القمودي ـ الإسلام والدولة ـ ص135.

(2) د. صبحي محمصاني ـ القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ـ ص7 من مقدمة الكتاب.

هذه الشروح والتفاسير، بل أن نستأنس بها، وأن نبني على أحسنها، متى تحققنا من ذلك، حتى لا تحدث قطيعة بين هذه وتلك، بل استمرار، وبناء فوق بناء. حتى يكون الحكم الإسلامي الذي نقيمه حكماً قائماً على الحكم بأحكام الإسلام، وليس باسم الإسلام، ومؤسساً على الحقيقة الخالصة وليس على أقوال أشخاص أو أفعالهم أو على تجارب تاريخية سابقة، وإنما تلك يمكن الاستئناس بها أو تركها دون حرج، حتى يتسم هذا الحكم باليسر والمرونة والسماحة والمودة والرحمة والإحسان، بحيث تستخلص أو تستنبط كل الأحكام الأساسية من هذه الحقيقة الدينية الخالصة، وأن تعود كل القراءات للإسلام ولتراث الإسلام لهذه الحقيقة الإسلامية الخالصة وألا ينفرد فرد أو جماعة من الجماعات بقراءات خاصة يمكن أن تخرج عن هذه الحقيقة الخالصة، وألا يحتكر أحد هذه الحقيقة الخالصة فيدعي أنه الأقرب إليها من غيره دون سند أو برهان من هذه الحقيقة نفسها، وليس من غيره.

وهو ما يوجب علينا أن نميز بين الدين وبين الفكر الديني. . . بين الحقيقة الخالصة وبين فهم الناس لهذه الحقيقة الخالصة. . . بين الدين وبين الفهم البشري للدين. إذ إن «كل فهم يدعي أنه الفهم الأقرب للحقيقة من غيره، أو أنه يأخذ بناصية الحقيقة دون غيره، بينما هو في الحقيقة يقترب منها أو يبتعد عنها بقدر. . . بقدر إيمانه وإخلاصه. . . بقدر ما يعمل من أجل ذلك. . . بقدر ما يجدّ ويجتهد من أجل القرب منها، وبقدر ما يصيب من ذلك فهماً وعلماً. . . قولاً وفعلاً. . . مسلكاً وتصرفاً. . . ممارسة وتطبيقاً لأحكام الحقيقة ولمقاصدها

ولغاياتها القريبة والبعيدة»[1]. وبقدر ما يعرف للحقيقة قدرها وعلوها ومفارقتها لما هو من صنع البشر.

والأساس المتين لهذا التمييز هو رفع هالة التقديس عن كل الآراء والاجتهادات، بل عن كل التفاسير التي خطها العلماء والفقهاء عبر العصور، من خلال العودة بها إلى الأصل... أصل الإسلام... من خلال العودة بها إلى الحقيقة الخالصة. والتفريق ـ بعد ذلك ـ بين ما ينتمي منها إلى هذه الحقيقة وبين ما لا ينتمي إليها، بين ما تعتمده هذه الحقيقة لكل العصور، وبين ما هو خاص بعصره وزمانه من آراء واجتهادات وفتاوى وتفاسير. حتى لا تقف هذه الآراء والاجتهادات والفتاوى والتفاسير حاجزاً بين الحقيقة الدينية الخالصة وبين المؤمنين بها... بين الحقيقة الخالصة وبين الناس من أهل الرأي والنظر. في هذا العصر.

والخلط بين الدين والفكر الديني قد يجعل ما ليس من الدين من الدين، وقد يجعل ما هو من الدين ليس من الدين، وقد يبعد الناس عن الأصل... عن الحقيقة الدينية إلى ما ليس منها من الشروح والتفاسير والهوامش.

والتمييز بين هذا وذاك... بين الدين والفكر الديني إنما هي دعوة للارتقاء بالفكر الديني وتوجيهه وجهة صحيحة صادقة، حتى يكون المنهج واضحاً، وتكون الرؤى والكيفيات التي ينظر المرء من

(1) سالم القمودي ـ من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة ـ ص 24 ـ 25.

خلالها ويعمل جلية واضحة. حتى نستطيع من خلال ذلك تطهير الدين مما علق به عبر العصور، وتخليص الحقيقة الدينية الخالصة مما شابها من هنا وهناك.

3 ـ الحقيقة الخالصة هي الحقيقة الحاكمة

الحكم الإسلامي الأصيل هو الحكم الذي يقوم على الحقيقة الإسلامية الخالصة... التي لا تقف عند مذهب دون غيره، ولا تتعصب لمذهب دون غيره... الحقيقة الخالصة التي تؤسس للحياة العامة مثلما تؤسس للحياة الخاصة، فتحفظ كرامة الإنسان، وتمنع عنه كل طغيان وتسلط، وكل قهر وعسف وجور، وتبعد عنه كل ما ينقص من اعتباره كإنسان... كل ما ينقص من حريته... من إنسانيته... من سؤدده. وما علينا إلا أن نقترب من هذه الحقيقة... أن نقترب من فهم هذه الحقيقة والعمل من أجلها، ومن أجل أن تتحول إلى وقائع وأحداث في الواقع السياسي الثقافي الاجتماعي.

والحقيقة الإسلامية الخالصة تعني أصل الإسلام، وأصل الإسلام هو القرآن، فالقرآن هو «الأصل... أصل الدين... أصل الحقيقة الخالصة... هو المرجع لكل فكر ولكل مبدأ أو قاعدة أو قانون في مجال الفكر أو الحكم أو السياسة، أو في مجال الفقه، أو في مجالات أخرى من مجالات الحياة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية، وهو الأساس، الذي ينبغي أن تستند عليه أو أن تنبثق منه، أو أن تنطلق منه أي نظرية إسلامية معاصرة في مختلف حقول المعرفة التي تنتظم بموجبها حياة الأفراد والجماعات في المجتمع

المسلم. وهو أمر لا شك فيه، عند كل مسلم، على نحو قطعي، وعلى نحو مطلق، وهو ما تجمع عليه الأمة كلها. ويجب، عندئذ، القطع بوجوب ألا يخالف أي نص أخر، أو أي فتوى في مجال الفقه أو أي قانون سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي أو غيره في مجال الحكم والسياسة. . . أو أي مبدأ أو أي حكم، أو أي تقويم لفعل أو عمل أو أي فكرة أو قضية أو نظرية أخلاقية ثقافية اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية. . ألا يخالف، أي من ذلك أو غيره القرآن، كأصل نحتكم إليه في واقعنا الديني الثقافي الاجتماعي. . . ألا يخالف آية من آياته، أو حكماً من أحكامه، أو مقصداً من مقاصده. فما وافقه من ذلك كان منه، وما خالفه كان من غيره، أو على غيره. . . كان على غير القرآن. . . على غير هديه ومقاصده، وما هو على غير القرآن وعلى غير هديه ومقاصده فهو ليس من الإسلام في شيء. مهما كان مصدره، ومهما كانت حجيته المنطقية أو التاريخية أو الاجتماعية، بل كان ذلك مما يخالف الإسلام ويتنافى مع هديه ومقاصده، سواء أكان ذلك مما قاله من سبقنا، أم كان ذلك مما نقوله نحن الآن في هذا العصر، وسواء أكان ذلك من أقوال الفقهاء أو من أقوال غير الفقهاء من الأقدمين أو من المحدثين.

وإذا ما خالف أي نص آخر القرآن في حكم من أحكامه أو في آية من آياته أو في جزء من أجزائه أو في مقصد من مقاصده، أو خرج عن سياقه العام، أو عن حقيقته الكلية ومعناه الشامل كان ذلك النص مما يخالف القرآن، وما يخالف القرآن ليس من الإسلام في شيء ولا ينبغي أن يعتد به أو ينظر في شأنه، أو أن يستند عليه أو أن يستأنس به

في أي بحث ودراسة أو في أي عمل أو ممارسة تتعلق بالإسلام وبما هو من الإسلام. إذ لا يجوز منطقياً أن يخرج نص عن القرآن، مهما كان هذا النص، ومهما كانت حجيته، وإذا ما حدث ذلك كان هذا النص ليس من الإسلام في شيء. لأنه يخالف أصل الإسلام وهو القرآن، وما يخالف القرآن ليس من الإسلام في شيء»[1].

لأن ما لا أصل له في الأصل ليس من الأصل في شيء، ويمكن الأخذ به أو رده، دون حرج، لأنه ليس من الأصل... ليس من حقيقة الإسلام الخالصة البينة الواضحة التي يجب أن تكون هي القانون الأساس الذي يضبط كل حكم... كل رأي... كل اجتهاد، والذي ينبغي أن يرجع إليه كل حكم... كل رأي... كل اجتهاد.

وفهم الحقيقة الدينية الخالصة ليس من شأن السلطة الحاكمة وحدها، وإنما هو من شأن الأمة كلها تفسيراً واجتهاداً ورأياً وشورى. لأن الأمة كلها مسؤولة عن تطبيق هذه الحقيقة الدينية، وإنزال أحكامها على الواقع. ولا أحد يملك حق التفسير... تفسير كلام الله، أو حق الاجتهاد فيما يجوز الاجتهاد فيه، وهو بيِّنٌ معروف، دون الآخرين القادرين على التفسير وعلى الاجتهاد بشروطه ووفق ضوابطه الشرعية.

ولذلك فإن مهمة الفقهاء الأصيلة هي إظهار الأحكام، أو استنباط الأحكام من أصولها، وبيان كيفيات إنزالها على الواقع...

---

(1) سالم القمودي ـ من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة ـ ص81 ـ 82.

بين كيفيات تطبيقها والعمل بها، دون ادعاء حق امتلاكها أو اختراعها، وإنما فهمها وتفسيرها بحسب ما يؤدي إليه اجتهاده فيها.

لأن هناك حقيقة إسلامية خالصة لا علاقة لها بزيد أو عمرو من الناس، وهناك أفهام وتفسيرات وآراء قد تقترب من هذه الحقيقة الخالصة وقد تبتعد، أي أن «هناك درجات قرب ودرجات بُعد عن الحقيقة... عن الأصل، وهذا القرب، والبعد عن الحقيقة ـ الأصل ـ هو ما يجعلنا نميز داخل التجربة التاريخية للإسلام، أو داخل ممارسات المسلمين ـ قديماً وحديثاً ـ بين ما هو من حقيقة الإسلام، وما هو من ممارسات المسلمين. أي بين ما ينسجم ويتوافق مع حقيقة الإسلام من ممارسات المسلمين وما يتعارض أو يتنافى مع هذه الحقيقة من تلك المحاولات والممارسات»[1].

والقرآن الكريم يدعونا إلى تحري الصدق وطلب الحقيقة... الحقيقة الخالصة... حقيقة الدين الخالص... حقيقة أحكام الإسلام الخالصة التي ينبغي أن يتأسس عليها، ويعمل بموجبها الحكم الإسلامي في المجتمع المسلم، مهما كان نوع هذا الحكم، أو اسمه، أو شكله، أو كيفية بنائه من حيث الآلية، وليس من حيث المضمون. ويدعونا إلى أن نكون ربانيين نبحث عن أحكام الله الخالصة، وعن أوامره ونواهيه:

﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُوا۟ رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا

(1) المصدر السابق ـ ص63.

كُنتُمْ تَدْرُسُونَ * وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾[1].

«لأن الحقيقة كما يمارسها الناس في حياتهم اليومية، وفي تاريخهم السياسي الاجتماعي كثيراً ما تختلط باجتهاداتهم وتفسيراتهم، من جهة، وبنزعاتهم الذاتية، وبأهوائهم ومصالحهم، من جهة أخرى، فيغطي ذلك صفاءها ونقاءها وطهارتها بمرور السنين والأيام، مما يجعلها تتوارى أو تستتر (كلها أو بعضها) خلف هذه الاجتهادات والتفسيرات والنزعات الذاتية الأنانية للأفراد والجماعات، بقدر تأثير هذه النزعات الذاتية في نفوس الناس وفي مسلكهم وفي تصرفاتهم وممارساتهم، ومدى قدرة هذا التأثير الذي تحدثه هذه النزعات في النفوس على إبعاد الناس درجة بعد درجة عن الحقيقة كما هي في ذاتها. . . في صفائها ونقائها وطهارتها»[2].

فإذا ما أدركنا الحقيقة الخالصة، كحقيقة خالصة، أدركنا أن كل ما يحاول أن يلحقه بها البعض مما ليس منها، أو مما لا أصل له فيها هي كأصل، إنما هو مما يحدث شرخاً في وعي المسلم وفي وجدانه، فيؤثر على طرائق تفكيره وعلى كيفيات استخدامه لعقله ولمبادئ هذا الاستخدام ومنطلقاته وأسسه وثوابته. مما يبعده عن الحقيقة. . . يبعده عن مقاصدها ومراميها كحقيقة خالصة خالية من شوائب الذاتية والأنانية والتعصب للرأي وللمذهب.

(1) سورة آل عمران ـ الآيتان 79 ـ 80.

(2) سالم القمودي ـ من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة ـ ص63 ـ 64.

والحكم بأحكام الإسلام لا يعني غير أن تصبح الحقيقة الإسلامية الخالصة هي الحقيقة الحاكمة، وهي المرجع الوحيد للأمة، وليس أي سلطة أخرى غير سلطة هذه الحقيقة الخالصة، وهي المرجع الأساس الذي تنبثق منه أو تستند إليه أو تستأنس به كل التشريعات السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية للمجتمع المسلم في أصولها العامة. وهي قاعدة للانطلاق نحو بناء أي حكم إسلامي... نحو بناء أي حكم يحكم بأحكام الإسلام وليس باسم الإسلام، بحيث يعود إلى هذه المرجعية كل ما يمكن أن يؤخذ أو يقتبس أو يتوصل إليه من نظم وتشريعات تتعلق بشؤون الدنيا والناس في مختلف المجالات السياسية الثقافية الاجتماعية... إلخ.

وهذا المفهوم للحكم الإسلامي أو للدولة الإسلامية المعاصرة هو الذي يسع الجميع، ويلم شمل الجميع، لأنه مفهوم يستغرق كل الإشكاليات المذهبية أو الطائفية داخل المجتمعات الإسلامية، ويعلو عليها، عندما تحتكم كل هذه الإشكاليات إلى الحقيقة الدينية، وتعود إليها، لتنطلق من جديد وهي أكثر صدقاً وأصالة، وأكثر قرباً من حقيقة الإسلام ومن أحكام الإسلام التي توجب إقامة العدل الذي يؤسس للحرية... يؤسس لحرية الإنسان وتكريمه في المجتمع، ويبعده عن الظلم وعن الفساد والعلو في الأرض، ويضعف من شهوة الحكم... من شهوة السلطة لأن العدل يحد من صلاحيات السلطة، مثلما يحد من استبدادها وطغيانها على الناس.

وهو ما يقتضي التفريق بين الدين وبين الفكر الديني... بين ما هو أصيل من الدين وبين ما هو غير أصيل من الدين... بين الحقيقة

الخالصة وبين ما يختلط بها مما ليس منها، مما يقول به هذا أو ذاك من الناس... من المسلمين أو من غير المسلمين... بين الحقيقة الإسلامية الخالصة وبين تطبيقات الشروح والتفاسير.. بين أحكام الإسلام الخالصة وبين التجربة التاريخية للمسلمين. حتى يتحقق التمييز بين الأحكام الإسلامية الخالصة وبين التطبيقات المتعددة التي جرت باسم هذه الأحكام، أي بين الحقيقة الإسلامية الخالصة وبين الممارسات الإسلامية التاريخية الاجتماعية المختلفة أو التطبيقات الإسلامية المختلفة والمتعددة لهذه الحقيقة، التي تدعي كل منها أنها تطبق الإسلام، أو أنها تقترب من حقيقة الإسلام أكثر من غيرها من التطبيقات والممارسات الأخرى. حتى يتم استنباط أحكام الإسلام ـ بعد ذلك ـ من خلال الإسلام ذاته... من خلال الحقيقة الإسلامية الخالصة، وليس من خلال ممارسات المسلمين.

وهو ما يجب أن يتفق المسلمون جميعاً حوله... حول هذا المعنى لمضمون الحكم في الإسلام، الذي يتأسس على الحقيقة الدينية الخالصة دون غيرها، وعلى أحكام الإسلام الخالصة دون غيرها. فينطلق منها هذا المعنى ويعود إليها، ويستند إليها ويستأنس بها في كل شأن من شؤون الحكم والسياسة فيما يتعلق بمضمون الحكم ومعناه، وليس فيما يتعلق بآلياته وأدواته.

وهذا المعنى الأصيل للحكم الإسلامي هو الذي يجب أن نتميز به، وأن نظهره، أو أن نقدمه كفكر سياسي إسلامي حقيقي، خال من الأنانية ومن التعصب ومن شوائب الممارسة التاريخية.

4 ـ استنباط الأحكام

أحكام[1] الإسلام التي ينبغي أن يتأسس عليها الحكم في الإسلام، ويعمل بها، بل يعمل على تحققها في الواقع الإسلامي كله، هي أحكام الإسلام الأصيلة، كما هي في ذاتها... في حقيقتها... الأحكام البينة الواضحة بذاتها... هي الأحكام الكلية والقواعد العامة الشاملة التي تستغرق الإنسان وأحواله وتقلباته، ونشاطه الخاص، مثلما تستغرق شأنه العام في علاقته مع غيره من الأفراد والجماعات، في علاقته بالسلطة التي تدير شؤون مجتمعه وشؤون دولته... الأحكام الكلية الشاملة التي تنطلق من الحقيقة الإسلامية الخالصة التي ينبغي أن تقود الشأن العام كله، وهذه الحقيقة هي التي نقصدها عندما نتكلم عن قيادة الدين للشأن العام، وهي التي نقصدها عندما نتكلم عن الحكم بأحكام الإسلام وليس باسم الإسلام، وليست هي التفريعات والاستنباطات الجزئية الضيقة التي قد تصلح لمكان ولا تصلح لمكان آخر، وقد تصلح لزمان ولا تصلح لزمان آخر، والتي ينبغي أن ينظر إليها على أنها متغيرة بتغير الزمان والمكان وبتغير الظروف والأحوال.

وهو ما يستلزم البحث في كيفيات استنباط هذه الأحكام من

---

(1) لا نقصد بأحكام الإسلام هنا الحدود والعقوبات، فحسب، ذلك جزء يسير من أحكام الإسلام. وإنما نقصد أحكام الإسلام وقواعده الكلية ومقاصده العامة كالعدل والشورى والمساواة والحرية والكرامة، وما يتبع ذلك من أصول وأحكام بما في ذلك الحدود والعقوبات وتطبيق أحكام الشريعة... نقصد الأسس والمبادىء والقيم والمعايير الإسلامية الخالصة التي تقود الشأن العام كله كما تقود الشأن الخاص كله... التي تقود الحياة العامة للمجتمع المسلم، كما تقود الحياة الخاصة لأفراده. وهي أصول وأحكام معروفة وواضحة بينة.

الحقيقة الاسلامية الخالصة... من أحكام الإسلام ومن نصوصه، ومن قواعده وتشريعاته ومن مقاصده ومراميه، وهو ما يتوقف حقّاً، على مدى الحرية التي يتمتع بها المجتهد الأصيل، دون خوف من أحد، أو مجاراة لأحد، أو مجاملة لأحد... وعلى قدر الحياد الذي يتمتع به المجتهد من أجل محاولة الاقتراب من الحقيقة الخالصة... من أجل الاقتراب من مراد الله سبحانه وتعالى.

ويتحقق ذلك من خلال إظهار أحكام الإسلام الخالصة... أحكام الإسلام الأصيلة كما هي واضحة بذاتها، أو كما تدلنا عليها القراءة الصحيحة الصادقة للإسلام ولأحكام الإسلام، وهي الأحكام التي يمكن أن تؤخذ وأن تستنبط من الحقيقة الإسلامية الخالصة، من مجموعة القواعد التي شرعها الله لعباده، وهي التي يمكن أن تؤخذ من وجهين اثنين:

- من أحكام قطعية الثبوت، قطعية الدلالة: وهي واضحة بذاتها، لا تحتمل إلا معنى واحداً، ولا تحتاج إلى اجتهاد أو تفسير، ولا تقبل تأويلات، ولذلك فهي ليست محل رأي واجتهاد بسبب وضوحها في ذاتها وقطعية ثبوتها: كأحكام العبادات والحدود والعقوبات... والأحوال الشخصية كالزواج والطلاق والمواريث والوصية وغيرها... إلخ.

وهذه لا تحتمل إلا قراءة واحدة، ولا يختلف فهم زيد لها عن فهم عمرو، لأنها واضحة بذاتها ولا تحتاج إلى تفسير أو اجتهاد أو تأويل، ولن يزيدها ذلك شيئاً، ولن ينقص منها شيئاً.

- ومن أحكام قطعية الثبوت، ظنية الدلالة: وهي ما يمكن أن تكون

موضوعاً لأكثر من معنى، ولذلك فهي في حاجة إلى شرح وبيان وتفسير، وإلى اجتهاد واستنباط لإظهار كيفيات إنزالها على الواقع مثل: إقامة العدل والشورى والمساواة والإحسان والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... إلخ. حيث تستنبط من هذه الكليات الأحكام الجزئية التفصيلية بقصد إنزالها على الواقع، وهي محل اجتهاد المجتهدين من حيث التفسير والشرح والتبيين ومن حيث استنباط أحكام جزئية أو فرعية منها بغرض إنزالها على الواقع.

وفي هذا الجانب يمكن أن تتفاوت الأفهام، وتتفاوت الرؤى حول النص الواحد، إذ قد يكون النص واحداً ولكن الفهم يتعدد بتعدد المجتهدين، وهو ما يعني الاختلاف والتنوع، وهو اختلاف تنوع لا اختلاف تناقض أو تضاد، حيث نجد أكثر من رأي في مسألة واحدة، وهو ما يشكل في نهاية الأمر ثروة معرفية فقهية لا ينبغي التفريط فيها، بل الاستفادة منها قدر الإمكان خاصة في مسألة اختلاف البيئات واختلاف الأزمنة ومن ثم اختلاف الأحكام الفرعية الجزئية من عصر إلى آخر ومن مكان إلى آخر بحسب الظروف والأحوال.

- أما الأحكام ظنية الثبوت ظنية الدلالة وهي ليست من أحكام القرآن، فهي يمكن الاستئناس بها، دون إلزام أحد عليها، أو إجباره على الأخذ بها.

ومن هذه الأوجه يمكن أن تبنى القواعد وتنشأ القوانين، وأن تظهر من خلال ذلك مقاصد الدين كأوضح ما يكون، وتظهر كذلك أهمية الحرص على تطبيقها وعلى تحققها في الواقع السياسي

الاقتصادي الاجتماعي للمجتمع المسلم. كما تظهر من خلال ذلك علاقة الإسلام بالسياسة من حيث التأسيس للسياسة كمبادئ وقيم ومعايير وليس كآليات وأدوات ونظم سياسية تتطور بتطور المعارف والمناهج والطرائق والآليات التي يمارس الناس من خلالها السياسة.
ومن خلال الشورى والاجتهاد يتم التأسيس للدولة من حيث النظم والهياكل ومن حيث شكل الحكم ونظام الدولة. مما هو ليس من المضمون الذي ينبغي أن تتحقق صلته بالدين وأحكامه ومقاصده ومراميه، إذ إن «الشرط الأساس هو ألاّ يخالف أي قانون أو تشريع ما، أو أي موقف أو توجّه سياسي أو اقتصادي أو ثقافي أو اجتماعي مقاصد الدين ومبادئه، فلا ينافي أصلاً من أصوله أو يتعارض مع دليل من أدلّته، في موضوعه ومضمونه وفيما يدفع إليه من فعل أو تصرف أو سلوك وفيما يترتّب عنه في الواقع من نتائج وآثار. فلا يجوز ـ بأي حال من الأحوال ـ أن تخالف أي تشريعات أو أي قوانين أو أي مواقف أو توجهات سياسية أو اقتصادية أو ثقافية تصدر عن المجتمع أو عن السلطة التي تقود المجتمع نصّاً من نصوص الشريعة أو مقصداً من مقاصد الدين أو حكماً أصيلاً من أحكامه، ولا يجوز أن تتعارض مع مبدأ من مبادئه أو قيمه أو غاية من غاياته»[1].

وهو ما يعني:

- الحكم بأحكام الإسلام فيما ورد فيه نص صريح قطعي الثبوت قطعي الدلالة، من جهة.

(1) سالم القمودي ـ الإسلام والدولة ـ ص154 ـ 155.

- الحكم بما لا يخالف أحكام الإسلام فيما لم يرد فيه نص صريح قطعي الثبوت قطعي الدلالة، من جهة أخرى.

والحكم بما لا يخالف أحكام الإسلام إنما يفتح مجالات واسعة لاستخدام الآليات والأدوات المعاصرة لبناء دولة إسلامية معاصرة، ويفتح مجالات واسعة للاجتهاد، ويفتح مجالاً واسعاً كذلك للاستفادة من التقدم الحاصل في مجال الفكر السياسي كما هو في الآليات والأدوات والوسائل والمناهج المعاصرة لممارسة الحكم أو لبناء الدولة والسلطان في المجتمعات المعاصرة. حتى يتم التأسيس لأحكام الإسلام تأسيساً معاصراً ينتقل بها من أحكام وأصول مجردة إلى كيفيات عملية تطبيقية سياسية اقتصادية اجتماعية تشكل أساساً لنظرية عملية تطبيقية لكيفيات ممارسة الحكم وفقاً للمضمون الإسلامي الديني الأخلاقي الاجتماعي الأصيل(1)، وأن يستنبط منها كذلك من القوانين الجزئية والأحكام الفرعية ما يزيدها ثراء وغنى.

وهذه هي وظيفة الاجتهاد وهي «إعمال العقل الإنساني لمحاولة فهم النصوص وإنزالها على الواقع اعتماداً على الأدلة الشرعية، وتحقيقاً لمقاصد الدين في المجتمع. من خلال إيجاد حلول عملية للمشاكل التي يعاني منها المسلم في الوقت الراهن، وهو ما يتطلب تجديد الفهم... فهم الدين، وفهم أحكامه ومقاصده أكثر فأكثر من

---

(1) انظر: سالم القمودي ـ من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة.

خلال تقدم المعارف والعلوم وتطور آليات البحث والدرس بما يحقق اليسر للناس، ويرفع عنهم الحرج والمشقة»[1].

وهذا يقتضي أن يظل باب الاجتهاد مفتوحاً في المجتمع المسلم لاستظهار حكم الله فيما يطرأ من أحداث، ولمعالجة ما يجدّ من مشكلات في الواقع السياسي الاقتصادي الاجتماعي، ومعرفة أو تقرير مدى توافق ذلك مع الدين، ومدى انسجامه مع مقاصده، وفق أصول الفقه وضوابطه الشرعية واللغوية والمنطقية ووفق قواعد وأحكام ومعايير شرعية منطقية علمية موضوعية ترقى بصاحبها ليكون من أهل الاختصاص أو من أهل العلم أو من أهل الذكر في ميدانه وتخصصه أو من أهل الذكر في علمه وفقهه. ووفق مبادئ ومعايير تنزع عن صاحبها صفة الذاتية والتعصب وتنزع عن الاجتهاد صفة الخصوصية... خصوصية رجال الدين، أو خصوصية السلطة التي قد تستغل الدين أو تستغل رجال الدين فتحتكر الرأي وتحتكر الاجتهاد وتستبد وتطغى على الناس وعلى أهل الفكر خدمة لمصالحها وتثبيتاً لشرعيتها، فلا يغلق الاجتهاد بأمر حاكم أو فقيه أو سلطان ولا يحتكر فيستبد به حاكم أو فقيه أو سلطان، ولا يستغل من قبل حاكم أو فقيه أو سلطان.

بل إن هذا يقتضي أن يتم تفعيل الاجتهاد ليقوم بدوره في الحياة العامة العملية المعاصرة السياسية والاقتصادية والاجتماعية حتى يتم التفاعل الحقيقي بين الناس والأشياء والوقائع والحادثات.. حتى يتم التفاعل الحقيقي بين الواقع وبين ما يطرأ من مشكلات وما يجد من

(1) سالم القمودي ـ من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة ـ ص109.

أحداث ومن ابتكارات واختراعات ومن آداب وفنون ومن آليات وتقنيات وأدوات ووسائل وطرق جديدة، وحتى تنتظم العلاقات السياسية الاجتماعية داخل المجتمع على أساس من الأخوة والمساواة وحرية الرأي والشورى»[1].

«وإذا ما كان هناك من يحاول أن يستغل ذلك لنفسه أو لفئته أو لطبقته فإن فاعلية المجتمع المسلم، التي تقوم على: تفعيل مبدأ الشورى ـ وهو مبدأ أصيل للحكم في الإسلام ـ وتحويله إلى مؤسسة أو إلى مؤسسات وأجهزة فاعلة للشورى، من جهة، وتفعيل مبدأ الاجتهاد، وهو مبدأ أصيل في الإسلام كذلك، من جهة أخرى، هذه الفاعلية ستكون قادرة ـ على هذا النحو ـ على الوقوف في وجه أي استغلال للدين ومنع أي استغلال للدين ـ بل هي ستكون قادرة كذلك على الارتفاع بمستوى التطبيق في المجتمع المسلم، وعلى الارتفاع بمستوى الممارسة السياسية فيه. . .

5 ـ الأصولية لا تعني العودة إلى الأصول في التاريخ

إذا ما كانت الحقيقة الدينية الخالصة هي ما يجب أن يقود الحياة العامة في المجتمع المسلم، وأن أحكام الإسلام البينة الواضحة هي ما يجب أن يسود ويحكم، فإننا سرعان ما نصل، من خلال ذلك، إلى أن ما يحكم، أو ما ينبغي أن يحكم، الدولة الإسلامية المعاصرة ليس هو التجربة التاريخية وحدها، وإنما هو ـ قبل ذلك وبعد ذلك ـ الحقيقة الدينية الخالصة. . . هي أحكام الإسلام الخالصة، ومقاصده

---

(1) سالم القمودي ـ الإسلام والدولة ـ ص147 ـ 149 .

الكلية، وليست التسميات التاريخية التي تتعلق بأدوات الحكم وآلياته وليس بمضمونه الديني الأخلاقي الاجتماعي الذي يقوم، أو يجب أن يقوم، على الحقيقة الدينية الخالصة... على الحكم بأحكام الإسلام، وليس على غير ذلك. وأن قيام الحكم في المجتمع المسلم في هذا العصر لا يعني غير قيام دولة ذات مضمون ديني أخلاقي سياسي ابتداءً، وذات آليات وأدوات معاصرة ترتقي بهذه الدولة إلى مصاف الدول الكبرى ذات العزة والمنعة والحرية والكرامة والتقدم والازدهار.

ولذلك فإن الأصولية في الحكم والسياسة لا تعني العودة إلى الأصول في التاريخ، ولكن تعني العودة إلى أحكام الإسلام الخالصة، والتمسك بها لتكون هي القاعدة والأساس للمضمون الديني الأخلاقي الاجتماعي الذي يؤسس للحكم الإسلامي من حيث هو كمضمون، وليس من حيث هو كآلية أو كأداة ينبغي أن تكون معاصرة حتى يتحقق بناء الدولة الإسلامية المعاصرة على مضمون ديني أخلاقي إسلامي أصيل، وعلى آليات معاصرة للبناء والتنظيم وللممارسة السياسية، تهيئ فرص المشاركة في الرأي السياسي والقرار السياسي لكل الناس في المجتمع المسلم المعاصر.

إذ لا يكون الحكم الإسلامي إسلامياً إلا إذا قام على مضمون ديني أخلاقي اجتماعي إسلامي، ولا يكون الحكم الإسلامي إسلامياً إلا إذا ما كانت الحقيقة الإسلامية الخالصة هي القاعدة والأساس الذي ينطلق منه القواعد والقوانين التي ينتظم بموجبها هذا الحكم في الواقع

السياسي الاقتصادي الاجتماعي، ولا يكون الحكم الإسلامي حكماً إسلامياً أصيلاً إلا إذا تعالى على المذاهب والطوائف وعلى التعصب والتطرف والشطط والغلو في المسلك والتصرف وفي القول والفعل، ولا يكون الحكم الإسلامي حكماً إسلامياً إلا إذا ما اتخذ من العدل والإحسان ومن الشورى ومن اليسر واللين منطلقاً لأفعاله وأعماله وحركاته وسكناته.

«وهو ما يدفع إلى القول بأن الأصولية الحقيقية ليست هي العودة إلى من سبقنا، أو إلى تفسير من سبقنا أو إلى آرائهم واجتهاداتهم أو إلى أحوالهم وممارساتهم، أو إلى آلياتهم وأدواتهم السياسية، التي منها ما يتوافق مع حاضرنا ومنها ما لا يتوافق. بحكم تغير الظروف والأحوال، واختلاف الزمان والمكان وتطور المعارف والعلوم، وليست هي العودة إلى أصول أخرى في التاريخ... إلى أشخاص في التاريخ... وإلى تجارب تاريخية بشرية في التاريخ، وإلى شروح وآراء يلتزمون بها، وهي لا تلتزم بأحكام الحقيقة الخالصة... لا تلتزم بأحكام الإسلام الخالصة التي تعلو على الأصوليات في التاريخ، وتعلو على الأصوليات البشرية التي حكمت أو فسرت أو شرحت فابتعدت عن الحقيقة الخالصة... ابتعدت عن أحكام الإسلام كأحكام لا تنتمي إلى غير الحقيقة الخالصة، ولا تعترف بغير الحقيقة الخالصة التي تنبثق منها تلك الأحكام. وإنما تعني العودة إلى الأصولية الحقة... العودة إلى الحقيقة الإسلامية التي حاول من سبقنا، كما نحاول نحن الآن، ممارستها أو ادعاء ممارستها في الواقع الديني الثقافي السياسي الاقتصادي الاجتماعي... إلخ، على قدر

فهمنا لأحكامها ومقاصدها ومراميها، وهذه هي الأصولية الحقيقية التي يجب العودة إليها، إذا ما كنا حقاً نطمح إلى بلوغ الحقيقة... حقيقة الدين... حقيقة الإسلام، أو القرب منها أكثر ما يكون القرب»[1].

بل إن العودة الحقيقية إلى الأصل لا تعني «العودة إلى الأصول في التاريخ الإسلامي من الأئمة والفقهاء، أو من أصحاب الفرق والمذاهب الفقهية أو الكلامية أو الفلسفية، بل هي تعني قبل ذلك، العودة إلى المبدأ أو الأصل... تعني العودة إلى القرآن أوّلاً، أصل السلف وأصل الخلف معاً... بل أصل الإسلام كله... العودة إلى الدين الخالص... إلى أحكام الإسلام وقواعده ومقاصده ومراميه وغاياته. بل إن على الفرق والمذاهب الإسلامية أن يعودوا إلى الحقيقة الإسلامية وأن يحتكموا إليها. وألا يحتكموا إلى أشخاص في التاريخ كانوا يحتكمون هم أنفسهم إلى الحقيقة الخالصة دون غيرها من سير الأشخاص ومن أقوالهم وأفعالهم التي قد تقترب من هذه الحقيقة وقد تبتعد... عليهم أن يحتكموا إلى الأصل... إلى القرآن... أصل الإسلام. وليس إلى الأصول في التاريخ، الذين لهم ما لهم، وعليهم ما عليهم. لأنهم بشر كسائر البشر، عاشوا في عصور معينة وفي ظروف خاصة وأمكنة خاصة، كان لها أثرها فيهم وكان لها تأثيرها على ما قالوا وما فعلوا. وكل ذلك مما لا ينبغي أن يقيد حركتنا، أو يجمد أفكارنا وأفهامنا ووعينا، فنقف عند زمن معين أو مكان معين أو

(1) سالم القمودي ـ من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر الحكم والسياسة ـ ص68 ـ 69.

فقه معين أو تفسير معين. . . عليهم أن يحتكموا إلى الحقيقة الخالصة وليس إلى الأصول في التاريخ، الذين أصبحت أقوالهم وأفعالهم عند البعض جزءاً من هذه الحقيقة، وهي ليست كذلك.

وهو ما يوجب تقويم التراث الإسلامي بمقتضى الحقيقة الإسلامية الخالصة وتأصيل الممارسات الفكرية السياسية الاجتماعية التاريخية التي قاربها أشخاص التراث، أو الأشخاص الذين أسهموا في هذا التراث بجهد فكري معرفي ثقافي وفق المبادئ والأسس والقواعد المنهجية المنطقية التي تحدد معالمها أو التي تحتكم إلى الحقيقة الإسلامية الخالصة.

أما «الأصول في التاريخ فهم أصول في الفقه والتفسير. . . تفسير الأصل(القرآن)، واستنباط الأحكام من خلال الاجتهاد في فهم النص (الأصل)، وهم أصول في الرأي وفي الممارسة والتطبيق، وفي إنزال الأحكام على الواقع، وهو ما يمكن أن يستند إليه، أو أن يستأنس به، أو أن يرجع إليه أي باحث أو دارس أو فقيه، أو ليعرفه فلا يكرره، أو أن يبني عليه، فيرتفع البناء.

حيث لا يستقيم للمرء أي بحث أو دراسة في الفقه والتفسير مثلاً، أو في علاقة الإسلام بالحياة العامة في المجتمع، دون معرفة ما قاله هؤلاء جميعاً، أو ما وصلوا إليه من آراء، ومن قضايا، وما شيدوه من مذاهب تتعلق بكل ذلك»[1].

حتى تتحقق «أهمية البناء على ما سبق. . . البناء على أحسن ما

---

(1) سالم القمودي ـ المصدر السابق ـ ص 66 ـ 67.

فيه، وليس القطيعة معه، وحتى يتم التواصل وينهض البناء على قواعد وأسس ثابتة راسخة متجذرة في الواقع الفكري الثقافي الاجتماعي»[1] أو نكون في حالة تكرار لما سبق، واجترار لما قاله من سبقنا دون أن نتمكن من البناء عليه، البناء المطلوب من كل بحث جديد، ومن كل رأي جديد، ومن كل دراسة جديدة.

وهو ما يعني أن نلتقي مع تلك الأصول في التاريخ، أو مع أولئك الأشخاص الذين شرحوا وفسروا، أو حكموا وساسوا الناس، أو الذين نقلوا عنهم، في بعض من ذلك، أي أن نلتقي معهم في بعض من أقوالهم وأفعالهم وممارساتهم، وأن نختلف معهم في بعض من ذلك مما يتعلق بالرأي والاجتهاد، ومما يتغير بتغير الظروف والأحوال والأزمان.

ولعل أكثر من يتكلمون عن الأصولية الإسلامية في العصر الراهن إنما هم يتكلمون عن تطبيقات الشروح والتفاسير والآراء والمذاهب في أزمان معينة وأمكنه معينة وأحوال معينة وليس عن الأصول الأصيلة ومقاصدها التي تتعالى عن ذلك وتستغرق كل ذلك في تبدله وتغيره، مثلما تستغرق ما يجدّ وما يطرأ من آليات وأدوات سياسية ومن مناهج للممارسة والتطبيق.

«وهذا الفارق أو هذا التمييز بين أصولية وأصولية إنما يرفع عنا الوصاية التي يمارسها الغير علينا، أو التي يمارسها من سبقنا علينا نحن الذين نعيش في الحاضر ونتطلع إلى المستقبل من خلال الأصل

(1) سالم القمودي ـ الإسلام كمجاوز للحداثة ولما بعد الحداثة.

الحقيقي للإسلام... من خلال الحقيقة الإسلامية في صفائها وتجليها... وإن كان فهم اجتهاد من سبقنا وفهم آرائهم هو أمر من الضرورة بمكان، من أجل عدم تكرار تلك الآراء والاجتهادات، بل الأخذ بها، والبناء عليها بعد فحصها وتدقيقها، ومعرفة ما يتوافق منها مع زماننا وأحوال عصرنا، وما يؤدي إليه ما طرأ في هذا العصر وما استجد من تقدم في العلوم ومن تغير في الحاجات وفي طرائق المعاش، من تغير في الفتوى وفي تجديد الفهم... بفعل ما يسببه ذلك التقدم والتغير الذي يصاحبه من إشكاليات جديدة سياسية اقتصادية اجتماعية... إلخ، تحتاج إلى فهم جديد وإلى موقف جديد وإلى فتوى جديدة...

ولكن هذا لا يعني ـ من جهة أخرى ـ القطيعة مع التراث، أو مع من سبقنا ولكنه يعني التواصل الحقيقي الذي يجب أن يكون مع من سبقنا ومع التراث في الآن نفسه... التواصل على مستوى الحقيقة الإسلامية وليس على مستوى الممارسة التاريخية أو على مستوى التجربة التاريخية، فما هو صحيح من تلك الممارسة ويتوافق مع الحقيقة الإسلامية نأخذ به، وما هو غير ذلك نتركه، ولا نعيره اهتماماً»[1]، ولا تعني الجمود، أو الانغلاق، لأن الأصول أكثر انفتاحاً من شروحها وتفاسيرها، ومما كتب على هوامشها... أكثر انفتاحاً على كل جديد يفيد الناس وييسر لهم أمور عيشهم وأساليب حياتهم... وأكثر استغراقاً لكل رأي أو اجتهاد يروم الحقيقة، وأكثر

---

(1) سالم القمودي ـ من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة ـ ص 69.

استيعاباً لكل طارئ جديد... لكل ما يجد من مشكلات وتطورات في مختلف مجالات الحياة الإنسانية، وفي مختلف أحوالها وتقلباتها وظروفها وتغيراتها في المكان والزمان.

وهذا ما لم يستوعبه الكثيرون، ممن يتسرعون في نعت الإسلام... أو نعت الأصولية في (ذاتها) أو نعت بعض الإسلاميين بالأصوليين، بسبب ما يرون من شططهم وتشددهم وغلوهم وتطرفهم في فهم أحكام الدين وفي فهم مقاصده، ومحاولتهم إنزال تلك الأحكام والمقاصد على الواقع بالقوة والعنف والقسر والإكراه، بينما الأصولية أكثر يسراً من ذلك، وأكثر تسامحاً من ذلك، وأكثر رحمة بالناس من ذلك.

وهو ما يعني أن التراث يمكن أن نستنير به، أو أن نأخذ منه أو أن نبني على بعض ما فيه أو أن نستنبط منه القواعد والأحكام التي تساعدنا على بناء نظرية أو نظريات معاصرة في الحكم والسياسة أو الاقتصاد والاجتماع أو في الفنون والآداب بعد أن نعرف الخطأ من الصواب والصدق من الكذب مما جرى فيه من أحداث ووقائع، ومن ممارسات ثقافية سياسية اجتماعية، ومن تطبيقات للأفكار والقضايا ومن أنظمة للحكم والسياسة. حتى يزداد فهمنا وتتسع دائرة وعينا، وتتهيأ لنا فرص أكبر للاختيار واتخاذ القرار المناسب، أو الموقف المناسب مما نواجهه في واقعنا الثقافي السياسي الاجتماعي، من مشكلات ومقارنات ومن محاولات للإصلاح والتغيير... إلخ.، وحتى نستأنس بما كان فيه من أفكار وقضايا صحيحة صادقة، فنلتمس منه التجربة والخبرة والرأي والحكمة.

وعلينا هنا أن نميز بين دولة المدينة التي أقامها النبي (ﷺ) بنفسه، وهي أول دولة في الإسلام، من جهة، وبين الخلافة الراشدة بعده، خاصة خلافة أبي بكر وعمر، من جهة أخرى، وبين هذا كله وبين ما جاء بعد ذلك، ابتداء من عهد معاوية بن أبي سفيان إلى يومنا هذا، من جهة ثالثة، عند بحث أو دراسة أنماط الحكم في الإسلام، أو عند التفكير في إقامة دولة إسلامية معاصرة، بآليات وأدوات سياسية معاصرة.

فالصنف الأول هو حكم نبوي، ولذلك لا يجوز فيه غير السمع والطاعة، وهو حكم خال من أي نزعات ذاتية، أو من أي أهواء أو مطامع دنيوية، ولأنه حكم نبوي فهو لن يتكرر بعد ذلك أبداً، لأن صاحبه محمد (ﷺ) هو خاتم الأنبياء والمرسلين، ولأن أحداً لا يستطيع أن يقوم بهذا الدور الذي كان للنبي (ﷺ) ولا يجوز له ذلك، وليس لنا بسبب ذلك مطمع أو مطمح في الوصول إليه ـ كحكم مثالي ـ لذلك السبب أيضاً، لأنها كانت نبوة وليست خلافة.

أما الصنف الآخر، أو الخلافة الراشدة فهي خلافة قريبة العهد بالنبي (ﷺ)، والخلفاء هم أصحابه الذين كانوا معه ونصروه، وهم من أقرب الناس إليه، ولم تفارق سيرة النبي (ﷺ) وصورته وصوته مسامعهم وأبصارهم بعد، فهو عهد إذاً قريب جدّاً من عهد النبوة، ولم يخالطه طمع أو شهوة للحكم أو حب للدنيا، خاصة في عهدي أبي بكر وعمر، قبل أن يختلط هذا بذاك فيما يليهما من خلافة عثمان وعلي رضي الله عنهما. وهذا العهد يمثل بداية التجربة التاريخية للحكم في الإسلام بعد عهد النبوة، وبداية تكوّن الدولة الإسلامية بعد

دولة المدينة، الدولة الأولى في الإسلام. رغم ما حدث في عهدي عثمان وعلي (ع) نتيجة غياب مؤسسات للدولة: مؤسسات الشورى... القضاء... الجيش... الأمن... إلخ.، نتيجة غياب آليات وأدوات الممارسة السياسية... نتيجة غياب المؤسسات الضامنة لاستقرار الدولة، واستمرارها كدولة، وهذا الغياب لهذه المؤسسات هو الذي مكن من قتل الخليفة عثمان بن عفان في داره وعلى مرأى ومسمع من الناس، وهذا الغياب هو الذي جعل معاوية يرفع قميص عثمان ويتسربل به، ليحدث ما حدث بعد ذلك.

أما الصنف الثالث فهو يمثل تجربة تبدأ من عهد معاوية بن أبي سفيان إلى وقتنا الراهن، ولذلك فهي تجربة يختلط فيها الخطأ بالصواب ويرتبط فيها الحكم بالشهوة وحب الدنيا أحياناً وبالاستبداد أحياناً أخرى، وكانت هذه التجربة تقترب من الحقيقة الدينية أحياناً كما هو الحال في عهد عمر بن عبد العزيز وتبتعد أحياناً أخرى، كثيراً... كثيراً... خلال فترات التاريخ الإسلامي المتعاقبة.

وهذه الأصناف الثلاثة أو هذا التصنيف لأنماط ومراحل الحكم في الإسلام بدءاً من دولة المدينة حتى الآن هو ما يمكن أن يعيننا على فهم أصول الحكم في الإسلام، أي على فهم الأسس والمبادئ التي يمكن أن يقوم عليها الحكم في الإسلام، أو الحكم الإسلامي الصحيح، وهي أحكام الإسلام الواضحة البينة، وليست الآليات والأدوات كبناء أو كتنظيم للحكم في أي زمان ومكان.

وهو ما يدعونا إلى البحث عما هو أساسي... عما هو أصيل... عما لا يقوم الحكم في الإسلام إلا به... ولا يتأسس إلا

عليه، وأن نستخلص الأسس والأصول من بين هذه الأصناف أو الأنواع الثلاثة. وإذا ما كنا نبحث عما هو جوهري وأساسي حقّاً فسنكتشف أن الملزم لنا في كل هذا إنما هو الحقيقة الدينية... هو أحكام الإسلام الخالصة... هو المبادىء والقيم والمعايير الإسلامية الخالصة التي كانت هي القاسم المشترك بين جميع أنماط الحكم وأنواعه في المجتمع المسلم. حيث كانت الحقيقة الدينية الخالصة هي الجوهر والأساس، وهي التي كانت تقود الحياة العامة أو الشأن العام كله. سواء أكان ذلك في العهد النبوي أم كان ذلك في عهدي أبي بكر وعمر. أما في غير ذلك فقد كانت أنماط الحكم وأنواعه تقترب تارة من هذه الحقيقة وتبتعد تارة أخرى.

الفصل الرابع

من تسييس الدين إلى تديين السياسة

1 ـ تسييس الدين

يؤدي الحكم باسم الإسلام إلى تسييس الدين، واستخدامه لتحقيق أغراض سياسية، فتهمل بعض أحكامه ويفصل بينها وبين السياسة، خاصة ما يتعلق منها بالعلاقة بين السلطة والناس، أو بواجبات السلطة نحو الناس، مثل إقامة العدل، ونشر مبادىء الشورى، وحسن اعتبار الإنسان، وحفظ حقوقه، وصون كرامته، ونشر قيم الحرية بين أفراد المجتمع، والمساواة بينهم في الحقوق الدستورية والسياسية.

حيث يكون تسييس الدين هو النتيجة المنطقية للحكم باسم الإسلام، حيث يستغل الدين من قبل السلطة الحاكمة:

- لاكتساب شرعية قد تفتقدها السلطة إذا ما حاولت اكتسابها من غير الدين كالشرعية الدستورية أو الديمقراطية أو البرلمانية أو غيرها، فتلجأ السلطة إلى الدين تستمد منه العون والشرعية دون وجه حق،

فتلبس لباس الدين وتتمسح بأستاره حتى تكتسب بذلك شرعية أمام الناس ما كان لها أن تتحصل عليها من طريق أخر.

- أو الحكم باسم الدين بعد أن تنجح السلطة في اكتساب شرعيتها من الدين نفسه، فتستبد بحركة الفكر في المجتمع وتحتكر الاجتهاد وتطغى بكل ذلك على الناس.
- أو التحول ـ من خلال ذلك ـ من سلطة سياسية اجتماعية إلى سلطة دينية تستغل الدين وتستخدمه لخدمة مصالحها وأهدافها، وتحارب به، أو باسمه كل من يعارض سياساتها أو يقف في وجه أطماعها أو استبدادها أو طغيانها.

واستخدام الدين لتحقيق أطماع سياسية، أو لاكتساب شرعية، أو لأغراض ومصالح نفعية دنيوية، أو من أجل الوصول إلى مكانة اجتماعية إنما هو تسييس للدين واستغلال له. وهذا ما تفعله السلطات الحاكمة في المجتمعات الإسلامية التي تمارس الحكم باسم الإسلام، وليس بأحكام الإسلام، وهي لذلك غالباً ما تستغل الدين وتتخذ منه ستاراً تخفي وراءه ممارساتها الاستبدادية، ومصالحها الأنانية، بل هي تذهب إلى أبعد من ذلك فتستخدم مراكز ومؤسسات دينية تمارس نفوذاً في المجتمع باسم الدين يخدم هذه السلطات في المجتمعات الإسلامية ويمنحها الشرعية، ويبرر مسلكها وتوجهاتها، بل يبرر قراراتها السياسية أو الاقتصادية مهما ابتعدت عن الدين أو تعارضت مع أحكامه. مثلما يخدم ذلك مصالح هذه المراكز والمؤسسات، بل مراكز أصحابها ومنتسبيها على نحو خاص.

أي أن هذه السلطات تسعى إلى تسييس الدين، وتستبد بالناس

باسم الدين فتمارس الاستبداد الديني وتطغى به على الناس، فتمارس الاستبداد السياسي كذلك باسم الدين، والاستبداد الديني أشد خطراً من الاستبداد السياسي، الذي قد يقوم أو يتأسس على الاستبداد الديني، ويستمد شرعيته منه، لأن الاستبداد الديني يحكم باسم الدين ونيابة عنه، فيحتكر الاجتهاد وينفرد به، بل يغلق بابه دون الغير ويمنعهم من ذلك، لتقف حركة الفكر عند الحد الذي يريده الاستبداد وعند القدر الذي يريده الاستبداد.

والاستبداد الديني دليل على ضعف الأمة التي يستبد عليها... دليل على ضعف المجتمع وضعف هيئاتِه ومؤسساته، ودليل على ضعف المستبد نفسه الذي يقوى على غيره باستبداده، وليس بغير ذلك.

وهو (استغلال الدين) ما يفعله كذلك بعض من أهل التطرف والعنف من الذين يمارسونه طلباً للسلطة، وليس طلباً للتمكين لدين الله في الأرض. وهو ما يربك الآخرين من الإسلاميين من المنتظمين في تنظيمات وأحزاب سلمية ديمقراطية، ويضعهم موضع الدفاع عن كل مسلك وتصرف، وعند كل حدث أو نازلة تحل بالآخرين بسبب ذلك.

وتسييس الدين واستغلاله هو شأن مستمر، حتى أنه يكاد يتحول إلى تقليد أو إلى توجه سياسي إعلامي، تعمل بموجبه الحكومات المتعاقبة. وهو ما يجعل بعض الفقهاء والمفكرين المسلمين في حرج شديد يتأرجح بين السكوت عما يجري في الساحة السياسية الثقافية الإعلامية، والإذعان لهذا الاستغلال، أو لهذا التسييس للدين، وبين

الجهر بحقيقة الحال. وهو ما يجعل هؤلاء المفكرين والفقهاء في عداء مع هذه الحكومات التي تستغل الدين من أجل اكتساب شرعية، أو من أجل خدمة مصالح سياسية أو اجتماعية.

وتسييس الدين أو استغلاله لأغراض سياسية دنيوية هو أخطر ما يواجه الحقيقة الدينية في المجتمع المسلم، لأن الذين يتبنون فكرة تسييس الدين، أو الذين يعملون على أن تسود هذه الفكرة الواقع السياسي الثقافي الاجتماعي إنما هم يلبسون الحق بالباطل، ويكتمون الحق وهم يعلمون... يعلمون أنه حق:

﴿وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَـٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[1].

لأن تسييس الدين واستغلاله إما أنه يلبس الحقيقة الدينية ما ليس منها، أو أنه يسكت عن بعض أحكامها ومقاصدها، فيبعدها عن ساحة الفعل في الوسط السياسي الاقتصادي الاجتماعي، أو يبعدها عن الشأن العام، فيفصلها عنه، أو يحوّل الدين إلى شأن شخصي فيحاول أن يقنع الآخرين بأن الدين يخص الفرد وحده ولا علاقة له بالحياة العامة للمجتمع أو بالشأن العام. وهو ما يجعل السلطة تتحول عن الحكم بأحكام الإسلام إلى الحكم بأحكام أخرى لا تمت إلى الدين بصلة، في الوقت الذي تظل هذه السلطة تدعي أنها تعمل من أجل حماية الدين والدفاع عنه.

2 ـ تديين السياسة

يقتضي الحكم بأحكام الإسلام أن تكون السياسة في خدمة الدين

---

(1) سورة البقرة ـ الآية 42.

حتى تتحقق مقاصده في الواقع السياسي الاجتماعي، وليس الدين في خدمة السياسة فتستغله لخدمة أغراضها ومصالحها كسياسة تبحث عن غطاء... تبحث عن شرعية لممارساتها الشرعية وغير الشرعية.

لأن العلاقة بين الدين والسياسة هي علاقة تواصل وتفاعل، وليست هي علاقة انفصال وانقطاع. ولا يكتمل أمر تطبيق أحكام الإسلام ولا يكتمل إنزالها على الواقع، أو لا يؤدي إنزالها على الواقع دوره إلا إذا ما كان ذلك على المستويات كافة، السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ولا تكتمل وظيفة السياسة ولا يتكامل دورها في المجتمع المسلم إلا إذا ما حققت هذه السياسة مقاصد الدين، سواء أكان ذلك داخل المجتمع المسلم، أم كان ذلك في علاقة هذا المجتمع بغيره من المجتمعات الأخرى.

وإذا ما كان الحكم باسم الإسلام يؤدي إلى تسييس الدين، فإن الحكم بأحكام الإسلام يقتضي تديين السياسة لخدمة الإسلام وتحقيق مقاصده في المجتمع المسلم، وفي علاقة المجتمع المسلم بغيره من المجتمعات الأخرى.

ولذلك فإن الحكم بأحكام الإسلام لا يعني (تسييس) الدين، ولكنه يعني (تديين) السياسة... والفرق كبير وخطير بين الاثنين... بين تديين السياسة أو جعل السياسة في خدمة الدين، وبين تسييس الدين، أو جعل الدين في خدمة السياسة، لأن تسييس الدين إنما يعني الحكم باسم الدين ونيابة عنه، من خلال استغلال الدين واستثماره لخدمة السياسة، من أجل محاولة اختفاء شرعية ما على التصرفات والممارسات السياسية التي تتم باسم الدين، أو تحت ستاره ونيابة

عنه، وما نراه الآن في ممارسات كثير من السلطات أو الحكومات التي تدير شؤون المجتمعات الإسلامية إنما هو تسييس للدين واستغلال له والحكم باسمه أو نيابة عنه، وليس الحكم بأحكامه الخالصة البينة الواضحة التي تخلو من شوائب التجربة التاريخية من سوء التطبيق، خاصة في المجال السياسي الاجتماعي فيما يتعلق بتحقيق العدل بين الناس وبين السلطة والناس وفيما يتعلق بالتأسيس للشورى ولحرية الرأي وللمشاركة الفعالة في القرار السياسي وفي الرأي السياسي. أما تديين السياسة فإنما يعني الالتزام بأحكام الدين الخالصة، وبمقاصده الكلية في حركة المجتمع، أي أن تقوم السياسة على مبادئ وأحكام الإسلام، وأن تعمل السياسة بأحكام الدين، وليس باسمه، أو نيابة عنه، من خلال جعل السياسة في خدمة الدين وليس الدين في خدمة السياسة، وهو ما يعني أن تتجه السياسة في مسارات تخدم الدين وتحقق مقاصده، سواء أكان ذلك داخل المجتمع المسلم، أم كان ذلك في علاقة المجتمع المسلم بغيره من المجتمعات. لأن ترك السياسة أو إبعادها عن مبادئ الدين وأحكامه ومقاصده الكلية يؤدي إلى اختلاف مقاصد السياسة عن مقاصد الدين، مثلما قد يؤدي إلى تغليب مقاصد السياسة على مقاصد الدين، خدمة للمصالح السياسية أو خدمة للمصالح الذاتية الأنانية للأفراد، وهو ما يؤدي إلى مخالفة مقاصد الدين، إن لم يكن إهمالها وعدم الالتفات إليها بسبب السياسة ومصالح السياسة.

أما إبعاد السياسة عن الدين فهو إنما يعني إبعاد الدين عن الحياة العامة، أو عن الشأن العام، وهذا الأمر ليس من طبيعة الإسلام الذي

تشكل الحياة العامة مجاله الخصب، ومحط أوامره ونواهيه ومطمح مقاصده الكلية، لأن الدنيا هي (مزرعة الآخرة) كما يقال والعمل في الدنيا هو ما يترتب عنه الجزاء في الآخرة.

لأن في الإسلام لا يمكن فصل جانب عن جانب... لا يمكن فصل الديني عن السياسي... عن الاقتصادي... عن الاجتماعي... لا يمكن فصل جزء عن كل، لأن الإسلام حقيقة كلية متكاملة، إن نقص منها جزء في تطبيقها أو في محاولات تطبيقها نقص قدر ذلك من إيمان المؤمنين بها... كل متكامل، يكمل بعضه بعضاً، فإذا ما تكلمنا عن الديني والسياسي وجب ألا نفصل ذلك فصلاً تامّاً عن العقيدة... عن الإيمان... عن المبادئ الكلية العامة التي يضعها الإسلام للتأسيس عليها، أو الاستنباط منها، أو الاستناد إليها عند الحديث عن الديني والسياسي. مثلما لا ينبغي أن نفصل ذلك عن مقاصد الإسلام ومراميه وغاياته الكلية العامة الشاملة.

ولا يجوز ترك أو إهمال أحكام الإسلام من أجل مطامع سياسية أنانية أو من أجل مصالح ذاتية، ولا يجوز كتمان ما أنزل الله من أحكام وقواعد شرعية للظهور أمام الآخرين، من غير المسلمين، بمظهر الحداثة والمعاصرة، لأن ذلك الكتمان يخالف شرع الله:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا أُوْلَٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1].

(1) سورة البقرة ـ الآية 174.

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلۡكِتَٰبِ أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾[1].

ولهذا كان الربط أساسياً في المجتمع المسلم بين الدين والسياسة، حتى تحقق السياسة مقاصد الدين في المجتمع المسلم، وحتى تحقق مقاصد الدين في علاقة المجتمع المسلم بغيره من المجتمعات الأخرى. لأن العلاقة بين الديني والسياسي في الإسلام علاقة أصيلة، لأنها علاقة تفرضها مبادئ الإسلام ذاتها التي تؤسس للسياسة كما تؤسس للاجتماع الإنساني مثلما تؤسس للشأن العام كله من حيث الأسس والقواعد ومن حيث المقاصد والغايات.

«وإذا كان هناك ما هو دين وما هو سياسة، فنقول هذا من الدين، وهذا من السياسة من حيث الشكل، من حيث الآلية والأداة، فإن ما هو سياسة في المجتمع المسلم من حيث المضمون وليس من حيث الآلية ومن حيث الموضوع وليس من حيث الشكل لا يجب أن يخرج عن مبادئ الدين وأحكامه، وعن أهدافه ومقاصده من حيث هو كمضمون... كموضوع... كفكر... كقضايا سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية... كعمل وممارسة وتطبيق في الواقع، وليس كآليات وأدوات وطرائق العمل والممارسة»[2].

«وإذا ما كان للسياسة ظروفها وأحوالها وتقلباتها ومناوراتها وألاعيبها السياسية، فإن هذا كله لا يجب أن يخرج ـ في المجتمع المسلم ـ عن الأطر الناظمة لحركة المواقف والتوجهات العامة

---

(1) سورة البقرة ـ الآية 159.

(2) سالم القمودي ـ الإسلام والدولة ـ ص46.

للمجتمع ـ كمجتمع مسلم ـ ما يهمه بالدرجة الأولى، أو ما يسعى إليه من وراء أي عمل سياسي هو تحقيق مقاصد الدين، وتحقيق مصالح الناس... مصالح المجتمع المسلم، سواء أكان ذلك بالنسبة للمجتمع المسلم نفسه أم كان بالنسبة لعلاقته بالمجتمعات والدول الأخرى»[1].

«بمعنى أن هذا كله لا بدّ من أن يصب في نهاية الأمر في خدمة المجتمع المسلم، وليس في خدمة أي سلطة أو أي جماعة قد تستغل ذلك لمصالحها الخاصة، وإذا كان بعض السياسيين يرون أن للسياسة أحكامها الخاصة بها... وأن هذه الأحكام تبرر لهم ما يتخذونه من قرارات وما يتبنونه من مواقف وإجراءات وتوجهات... تدفع إلى الاستبداد بالرأي واحتكار القرار السياسي... أو تدفع إلى الانحراف عن غايات المجتمع ومقاصده، فإن هذا ـ في حقيقة الأمر ـ هو مجرد تبرير ذاتي لتلك القرارات، أو لتلك المواقف والتوجهات... وليس هو تبريراً حقيقيّاً أو موضوعيّاً لتلك المواقف والقرارات.

وبمعنى أن هذه الممارسات والوسائل كلها بما فيها من حيل ومكر ودهاء وألاعيب ومناورات سياسية لا يجب أن تكون أو أن تصبح وسائل مبررة أو مشروعة فقط لأنها وسائل لغايات مبررة أو مشروعة سياسية أو اجتماعية هدفها خدمة المجتمع وتحقيق مصالحه أو لأنها مبررة أو مشروعة فقط لأنها من طبيعة السياسة أو من طبيعة العمل السياسي كما يقولون... بل إن على هذه الوسائل أو الممارسات أن تبرر ذاتها بذاتها كوسائل وممارسات مشروعة. لأن

(1) المصدر السابق ـ ص46 ـ 47.

الغاية لا تبرر الوسيلة بل إن على الوسيلة أن تبرر ذاتها بذاتها كوسيلة مشروعة لغاية مشروعة. . .

ولئن جاز هذا في علاقة المجتمع المسلم بغيره من المجتمعات والدول في (حالات خاصة) كحالات الحرب وتضليل العدو، ومحاولة كسب المواقف السياسية أو الدولية أو غيرها في تلك الحالات، فإن هذا لا يجوز بأي حال داخل المجتمع المسلم نفسه. سواء أكان ذلك بين السلطة والناس أم كان ذلك بين الناس والناس. . . بل إن هذا لا يجوز في علاقة المجتمع المسلم نفسه بغيره من المجتمعات في غير تلك الحالات الخاصة.

حقّاً إن الغاية هي التي تحدد الفعل أو التطبيق، وترسم له أهدافه ومراميه، من حيث المبدأ، ولكنها لا تبرره. . . لا تبرر التطبيق أو الفعل. . . لا تبرر الوسيلة التي يتم بها التطبيق أو الفعل، بل إن على الفعل أو التطبيق أن يبرر ذاته بذاته. وإلاّ تحول هو نفسه إلى مغتصب لتبريرات لا تمت له بصلة، تبريرات ليست منه فتؤكد صحته وصدقه وسلامته، وليست له فتعضده وتؤيده»[1].

والإسلام لا يمنع السياسة من المناورة السياسية، أو من المفاوضات السياسية، ومن إبرام الاتفاقيات والمعاهدات والعقود، ولكنه يمنع الكذب في السياسة. . . ويمنع الإخلال بالعهود والمواثيق. . . يمنع الخيانة، ويحث على الوفاء بالعهد، وعلى

(1) المصدر السابق ـ ص47 ـ 48.

الصدق في المعاملة، وعلى احترام كرامة الإنسان، وكرامة الدول والشعوب.

ولذلك كان «على السياسة أن تخضع للدين، أن تخضع لمبادئه وقيمه ومعاييره.. على السياسة أن تخضع للدين من حيث المضمون الذي تتبناه وتسعى إلى تطبيقه في الواقع السياسي الاقتصادي الاجتماعي، فلا تنحرف عن أحكامه وقواعده، ولا تتعارض مع مقاصده وغاياته. على السياسة أن تخضع له من حيث ما يقوم عليه المجتمع من مبادئ وأحكام وقيم ومعايير، ومن حيث ما تتبناه من أفكار وقضايا سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية... وعلى السياسة أن تخضع له من حيث المنهج الذي يقود حركة الفعل لتحقيق العدل والمساواة والحرية والشورى بين الناس... من حيث المنهج الذي يقود حركة الممارسة السياسية ذاتها في المجتمع، وعلى السياسة أن تخضع له من حيث المواقف والتوجهات التي ترسم معالم العلاقة بين السلطة والناس وبين المجتمع المسلم وغيره من المجتمعات...

على السياسة أن تخضع له ولأحكامه ومقاصده فلا تتجاهلها أو تخالفها إلى ما يعارضها أو تتنكر لها لا أن تخضعه هي لأحكامها ومقاصدها كسياسة... فلا تستغله لخدمة مصالحها وأهدافها، ولا تطغى عليه تحقيقاً لمآربها ولا تبرر به ممارساتها، ولا تتخذ منه غطاءً لشرعيتها ومصدراً لوجودها ثم تتنكر له في الممارسة والتطبيق»[1].

والسياسة التي لا تخضع للدين... لا تخضع لأحكامه...

---

(1) المصدر السابق ـ ص46.

لقيمه ومعاييره، هي سياسة نفعية دنيوية... سياسة تعتمد على الانفلات من كل قيد، ومن كل حكم، ومن كل قيمة، ومن كل معيار. ليسهل عليها ـ بعد ذلك ـ ممارسة التضليل والكذب والافتراء. بل قد يصل الأمر إلى أن تتاجر هذه السياسة بالدين، وتتاجر بالأخلاق، وتتاجر بالكرامة الإنسانية. لأنها تمسي بذلك سياسة لا دين لها... لا أخلاق لها... لا معايير إنسانية اجتماعية لها. وهي في كل ذلك تعتمد على الذكاء وليس على الحكمة، وعلى المنفعة وليس على المبدأ والقيمة، وعلى استغلال الإنسان، وليس على اعتباره وتكريمه واحترامه.

غير أن هذا لا يعني أن علاقة الدين بالسياسة في الإسلام، أو علاقة ما هو ديني بما هو سياسي هي علاقة قطعية جامدة، أو علاقة سيطرة أو استبداد بالقرار السياسي أو بالرأي السياسي، أو علاقة طغيان الديني على السياسي، إنما هي علاقة توجيه... علاقة إطار... علاقة إرشاد... علاقة إيجاد سبل أخلاقية للسياسة... علاقة حقوق وواجبات... علاقة معاملات بين الأفراد والجماعات، وبين الجماعات والجماعات، وبين الدول والدول، وبين الشعوب والشعوب.

وتديين السياسة، هنا، لا يعني إعلان الحرب على الآخرين، أو إجبارهم على الدخول في الإسلام، أو ممارسة التطرف والعنف، أو معاملة الآخر أو وصفه بأوصاف ونعوت مسيئة، أو تقسيم العالم، أو التعصب لعرق أو للون أو لجنس من بني الإنسان. ولا يعني الاستبداد أو الطغيان على الناس، أو ممارسة السلطة باسم الدين أو نيابة عنه، ولكن تديين السياسة لا يعني غير الموقف السياسي المتدين، الذي لا

يخرج عن مقاصد الدين، ولا يتجاوز أحكامه إلى غيرها... لا يعني غير أن تكون السياسة في خدمة الإسلام، وحفظ حقوق المسلمين وكرامتهم، وتحقيق مقاصد دينهم في ما بينهم، وفي ما بينهم وبين غيرهم من الأمم والشعوب.

إذ «أن تخضع السياسة للدين يعني أن تخضع السياسة للحقيقة الدينية وحدها دون غيرها، وليس لأشخاص يقفون وراءها (وراء الحقيقة الدينية)، أو يستثمرونها، أو يستغلونها لمصالح ومنافع ذاتية فردية أنانية، فلا تخالف السياسة الحقيقة الدينية إلى غيرها، ولا تتنكر لها»[1]. بل أن تتأسس السياسة على المضمون الديني الأخلاقي للمجتمع، وأن تراعي مقاصد الدين ومصلحة المسلمين وبلاد المسلمين. وألا تخالف في قراراتها وتوجهاتها وممارساتها في الداخل أو في الخارج، وفي علاقاتها مع المسلمين، ومع غير المسلمين أحكام الدين ومعاييره الأخلاقية.

«تلك هي المقاصد التي يطلبها الدين من السياسة، والتي يجب أن تعمل الدولة في الإسلام على تحققها في المجتمع المسلم، من خلال الآليات والأدوات السياسية التي تقيمها الدولة أو من خلال بناء الدولة القادرة على تحقيق تلك المقاصد»[2].

«غير أن هذا التدخل من قبل الدين في السياسة يتحقق من خلال آليات وأدوات ومؤسسات المجتمع... التي يجب أن تكون ـ أو التي

(1) سالم القمودي ـ من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة ـ ص207.

(2) المصدر السابق ـ ص207.

نعمل نحن على أن تكون ـ مؤسسات قوية. . . فاعلة. . . تستطيع أن تكون نداً للسلطة فتوجهها أو تجبرها، دستورياً، سلمياً، على أن تغير أو أن تعدل من مواقفها أو توجهاتها أو قراراتها التي تتخذها حيال شأن ما من شؤون المجتمع أو الناس.

ولكن لا يجوز للسياسة أن تتدخل فيما هو من الدين، فتبعده عن الحياة العامة أو عن الوصل بالدولة، أو تستغله لخدمة مصالحها وأهدافها، أو لتحقيق مقاصد أو غايات معينة سياسية أو إعلامية أو اجتماعية أو غيرها أو تخضعه لأحكامها كسياسة، ولا تطغى عليه تحقيقاً لمآربها ولا تبرر به ممارستها، ولا تتخذ منه غطاء لشرعيتها ومصدراً لوجودها، ثم تتنكر له بعد ذلك في الممارسة والتطبيق»[1]، فتتجاهل أحكامه، أو تهملها، أو تتستر عليها، لأنها لا تصب في مصلحتها، أو هي تحد من صلاحياتها، أو تضعف من شرعيتها كسلطة لمجتمع مسلم.

(1) المصدر السابق ـ ص207.

القسم الثالث

الخلافة المعاصرة... دولة معاصرة



الجزء الأول

قيام الخلافة... قيام دولة



الفصل الأول

من شكل الخلافة إلى مضمون الخلافة

1 ـ الخلافة مصطلح تاريخي

مصطلح «خلافة» هو مصطلح سياسي تاريخي اكتسبته الدولة الإسلامية. أو اكتسبه التراث السياسي الإسلامي بعد وفاة النبي (ﷺ). وهو مصطلح جاء نتيجة اجتهاد سياسي، وتلبية لحاجات سياسية اجتماعية تتسم بالضرورة السياسية الاجتماعية، من جهة، وخوفاً على الدين الجديد، من جهة أخرى. وهذا الخوف هو الذي أدى إلى التمسك بهذا المصطلح، بعد ذلك، كل هذه السنين. ورفض أي أشكال أو أنماط أخرى لقيام الحكم الإسلامي في المجتمعات الإسلامية. تحت مسميات أخرى، أو مصطلحات أخرى غير مصطلح (خلافة). حتى لو كان المضمون الذي تتأسس عليه هذه الأشكال أو الأنماط الأخرى هو مضمون إسلامي.

وهو ما أدى إلى تخلف البحث في الفكر السياسي الإسلامي، من حيث الآلية. أي من حيث بناء الدولة وتحديد آلياتها وأدواتها السياسية، عن الآليات والأدوات المعاصرة للممارسة السياسية. ولعل

غياب التأسيس للشورى تأسيساً معاصراً، وغياب المؤسسات الإسلامية الخالصة، السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية هو خير دليل على تخلف البحث النظري في هذه الآليات والأدوات والمؤسسات السياسية التي يتم من خلالها بناء الدولة الإسلامية المعاصرة. التي ينبغي أن تقوم على مضمون ديني أخلاقي اجتماعي إسلامي حقيقي أصيل، وعلى آليات وأدوات سياسية معاصرة.

مع أن هذا المصطلح، لذلك السبب ـ تحديداً ـ أي لأنه مصطلح سياسي اجتماعي من حيث الشكل.. شكل الخلافة، وليس من حيث مضمون الخلافة هو مصطلح «غير ملزم لأن يكون شرطاً شرعياً لقيام الدولة الإسلامية ـ بعد ذلك ـ على ذلك النحو دون غيره أو على تلك الكيفية التي تم بها، أو التي تحقق من خلالها دون غيرها من الكيفيات أو التسميات، بل هو ـ في الحقيقة ـ شرط شرعي فقط من حيث المبدأ، من حيث ضرورة قيام حكم أو قيام دولة أو قيام سلطة لإدارة الدولة، أو لاستمرار إدارة الدولة، حتى لا يكون هناك فراغ سياسي اجتماعي يترتب عن وفاة الرسول (ﷺ)، وعدم النص على من يخلفه أو النص على كيفية قيام هذه الخلافة. وحتى لا يترتب عن هذا الفراغ كذلك تقاعس أو تقصير في تطبيق أحكام الدين وتحقيق مقاصده في المجتمع الجديد. ولكنه مع ذلك ليس شرطاً شرعيّاً من حيث الاسم... اسم الخلافة، أو من حيث الشكل أو الآلية... شكل الخلافة أو آلياتها السياسية. أو من حيث البناء أو الهيكل... هيكل الدولة كدواوين ومؤسسات سياسية، مالية، إدارية، عسكرية... إلخ.»[1].

(1) سالم القمودي ـ من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة ـ ص189.

رغم أن ذلك المصطلح أو تلك التسمية "الخلافة" كانت هي التسمية الأنسب ولم يكن من الممكن طرح أو قبول تسمية غيرها في ذلك الوقت. لأنها جاءت بعد وفاة النبي (ﷺ). ولم تكن هناك تجارب سابقة أو كيفيات سابقة لممارسة العمل السياسي على ذلك النحو، وبتلك الكيفية التي تحققت بها في المدينة.

فقد تكونت الدولة في الإسلام بدءاً من دولة المدينة التي أقامها الرسول (ﷺ)، ونشأت الخلافة، بعد ذلك، وسميت خلافة لارتباطها بظروف نشأتها، أي أن مصطلح (الخلافة) ارتبط أوثق ارتباط. بالأحداث التاريخية التي رافقته، وهي موت الرسول (ﷺ)، وضرورة وجود قيادة. . . سلطة تدير شؤون المجتمع المسلم. وقد أطلق على هذه السلطة أو القيادة اسم (خلافة)، وأطلق على صاحبها لقب خليفة رسول الله، أو الخليفة، فيما بعد، ليقود الدولة ويحكم بأحكام الدين، ويحقق غاياته ومقاصده، ولو كان الأمر على غير ذلك لما سميت خلافة، ولما أطلق على من يتولى هذا المنصب اسم خليفة. أي أن إطلاق لفظ خلافة وخليفة كان رهناً بوفاة النبي ﷺ، ورهناً بمن أتى بعده مباشرة ليقود الأمة ويحقق مقاصد الدين في المجتمع المسلم.

والرسول (ﷺ) لم يعين من يخلفه، ولم يبين هذا الأمر، ولم تتحدد له قواعد أو كيفيات حتى ذلك الوقت، ولم «يتحدث الرسول ﷺ عن أسلوب تداول السلطة وطريقة انتخاب الحاكم أو صلاحياته، ولا عن تفاصيل العلاقة بين الحاكم والمحكوم غير الالتزام بالعدل والطاعة في المعروف، كما لم يؤسس مجلساً للشورى يضمن انتقال

السلطة بعده بشكل آلي إلى من يريد. وإنما أعطى الأمة كلها الحق بإقامة نظامها السياسي المدني، وأوكل إليها مهمة مراقبة ذلك النظام ومحاسبته وتغييره. ولم يترك بعده حكومة دينية مشابهة للحكومات اليهودية القديمة التي كان يقودها الكهنة والأحبار، أو مشابهة للحكومات المسيحية التي كان يقودها القياصرة بدعم من باباوات الكنيسة في العصور الوسطى. حيث لم يقر الرسول نظام ازدواج السلطتين الزمنية والدينية. ولم يؤسس سلطة دينية كالكنيسة عند المسيحيين، ولم يكل إليها مهمة منح الشرعية للملوك ولا مهمة محاسبتهم أو مراقبتهم. وترك النبي ﷺ المسلمين في حال الطبيعة أحراراً متساوين، دعاهم إلى التزام العدل وحثهم على عمل الخير، وعلمهم ممارسة الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولم يعين أحداً خليفة من بعده»[1].

لأن كل هذا ليس من الدين، وإنما هو من شؤون الدنيا والناس، ولو كان ذلك من الدين لتم بيانه، أو الإشارة إليه، أو الإشارة إلى كيفيات تحققه في وقته. ولو كان هناك بيان لشكل الحكم، أو تحديد لهذا الأمر قبل وفاة النبي ﷺ ما اختلف المسلمون حول من يخلف الرسول (ﷺ)، أو حول من يتولى هذا الأمر من بعده.

أي أن مصطلح الخلافة جاء بسبب حدث تاريخي وهو وفاة النبي (ﷺ) وضرورة وجود من يقود الأمة من بعده... من يقود الدولة من بعده ويملأ الفراغ السياسي الاجتماعي الذي تركه رسول الله (ﷺ)

---

(1) أحمد الكاتب ـ التشيع السياسي والتشيع الديني ـ ص 26 ـ 27 ـ مؤسسة الإنتشار العربي ـ بيروت 2009.

ويرعى تطبيق أحكام الدين وتحقيق مقاصده في الواقع، ومن هنا جاء التمسك بهذا المصطلح من باب التمسك بوحدة الأمة... وحدة المسلمين... وحدة الكلمة والقيادة، وهو ما ينبغي أن يكون واضحاً، وأن تتم الدعوة له على هذا الأساس، أو انطلاقاً منه. ولذلك فهو مصطلح تاريخي من حيث هو كمصطلح، ويمكن أن يحل محله أي مصطلح آخر في زمن آخر، بحسب تقدم العلوم وتطور آليات الفكر السياسي، وما ينتج عن ذلك من وقائع وأحداث وعلاقات جديدة، تحتاج إلى آليات جديدة وأدوات جديدة ووسائل جديدة للعمل والممارسة.

«ولم تظهر مسألة الخلافة كآلية أو كأداة، أو كشكل، أو كبناء للسلطة تطبيقاً لنص، وإنما جاءت لضرورة سياسية اجتماعية، بعد وفاة النبي (ﷺ)... جاءت لتحقيق مقاصد الدين، والمحافظة على وحدة المجتمع وتماسكه والمحافظة على استقراره واستمراره في أداء دوره... جاءت الخلافة لسد الفراغ السياسي الاجتماعي الإداري العسكري الذي ترتب على وفاة النبي ﷺ»[1].، وليس لأسباب دينية خالصة، أو لسد الفراغ الديني.. وإن كانت وظيفة الدولة في الإسلام كدولة لمجتمع مسلم هي الحكم بأحكام الدين والتمكين له في الأرض. لأن الدين قد اكتمل وانقطع وحي السماء بوفاة النبي (ﷺ): ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[2]، ولن يزيد في الدين من يأتي بعد النبي ﷺ شيئاً أو ينقص منه شيئاً ولن

(1) سالم القمودي ـ من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة ـ ص189.

(2) سورة المائدة ـ الآية 3.

يستطيع ذلك... لتصبح مسألة الحكم (في ذاتها» مسألة سياسية اجتماعية. ولكنها مسألة تقوم على مضمون ديني أخلاقي اجتماعي، تقوده الحقيقة الدينية الخالصة ويتأسس على الحكم بأحكام الإسلام، ويسعى إلى تحقيق مقاصد الدين في المجتمع المسلم الذي تديره أو تحكمه هذه الدولة، مهما كان اسمها أو شكلها أو كيفية بنائها من حيث الآلية، من حيث الأدوات والهياكل والمؤسسات السياسية، كآليات للمارسة السياسية.

وما حدث في سقيفة بني ساعدة من جدل وأخذ ورد حول من يخلف النبي (ﷺ) في قيادة الأمة ورعاية مصالح المسلمين وفي السعي من أجل تحقيق مقاصد الدين، هو الدليل القاطع على صحة ذلك... لأن ما حدث هو الذي أسس لظهور هذا المصطلح وأنشأ نظام الخلافة، «ولو كان هناك نص على من يتولى أمر المسلمين أو على كيفية تحقيق ذلك بعد وفاة النبي ﷺ لما تردّد الناس في الأخذ به وتطبيقه في ذلك الوقت العصيب الحرج البالغ الحساسية والخطورة... ولما حدث ما حدث من جدل ونقاش بين المهاجرين والأنصار... بل بين كبار الصحابة أنفسهم وهم أقرب الناس للنبي ﷺ»[1]. ولو كان القرآن «قد بيّن شكل الحكم وطريقته لما اختلف المسلمون حول من يخلف النبي، ولما اختلفت طرق تعيين الخليفة زمن الخلفاء الراشدين أنفسهم. إن مسألة الحكم في الإسلام مسألة مصلحية اجتهادية ولذلك اختلف المسلمون حولها»[2]. وهو خلاف

(1) المصدر السابق ـ ص190.

(2) د. محمد عابد الجابري ـ العقل السياسي العربي ـ الطبعة الثانية ـ ص358 ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت 1991.

يتعلق ـ في جميع أحواله ـ بالشكل وليس بالموضوع. . . يتعلق بالآلية وليس بالمضمون. . . يتعلق بأداة الحكم، وهي الخليفة، وليس بمضمون الخلافة، الذي هو الحكم بأحكام الدين والعمل من أجل أن تسود مقاصده المجتمع المسلم كله، وهو ما يتفق حوله المسلمون جميعاً.

لتتحول الخلافة بعد ذلك ـ بعد الخلافة الراشدة ـ إلى ملك عضوض[1]، لتتحول إلى ملكية وراثية بدءاً من عهد معاوية بن أبي سفيان. . . وإلى ممالك وإمارات، بعد ذلك، إلا ما ندر «حيث لم تشكل الخلافة نسقاً شكليّاً واحداً ومستمرّاً في التاريخ، بل تعددت الأنساق ـ بعد الخلافة الراشدة التي لم تستمر طويلاً ـ واختلفت أنماط السلطة وأشكالها، وتنوعت إلى ممالك وإمارات وسلطنات دون أن يكون أي نسق منها نسقاً شكليّاً واحداً مضطرداً في التاريخ، ودون أن يرقى أي نسق منه إلى مستوى النظرية السياسية المتكاملة القابلة للتطبيق العملي الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وفقاً للمنهاج الإسلامي، وعلى نحو يحقق مقاصد الدين في المجتمع المسلم»[2] وتبدلت بذلك الخلافة من حيث الشكل ومن حيث الموضوع، ومن حيث الآلية ومن حيث المضمون. فانتقلت من طور إلى طور، ومن شكل من أشكال الحكم ونمط من أنماط السلطة إلى شكل آخر، وإلى نمط آخر، وكان كل نمط وكل نوع من أنواع السلطة

(1) ولذلك يحصر البعض الخلافة في الخلافة الراشدة فقط دون غيرها، ويضيف إليها آخرون خلافة عمر بن عبد العزيز (ر).

(2) سالم القمودي ـ الإسلام والدولة ـ ص 60.

ـ عبر هذه القرون الطويلة التي مضت ـ يدعي الخلافة، ويسمي صاحبها بالخليفة، وما هو بالخليفة، وإنما هو ملك أو سلطان. حتى وصلت إلى ما وصلت إليه على يد كمال أتاتورك في تركيا، الذي ألغى الخلافة العثمانية في تركيا عام 1924 وأقام النظام الجمهوري على مضمون علماني لا علاقة له بالدين، ولا صلة له بالدين، لا من قريب ولا من بعيد.

2 ـ مصطلح غير ملزم في شكله

بما أن مصطلح (الخلافة) هو مصطلح سياسي اجتماعي في أصله، ولأنه مصطلح تاريخي اكتسب شرعية تاريخية جعلت منه رمزاً لوحدة الأمة، وعنواناً لعزتها ومنعتها. مما جعل التفريط فيه تفريطاً فيما يمثله وفيما يدل عليه من قيم ومعايير سياسية اجتماعية، ومن مفاهيم تتصل بكرامة الأمة وآمالها وتطلعاتها. وبما أن الدولة الإسلامية المعاصرة، أو الخلافة المعاصرة ـ من جهة أخرى ـ ينبغي أن تكون دولة معاصرة، ذات مضمون ديني أخلاقي اجتماعي أصيل، وذات آليات وأدوات معاصرة، حتى تأخذ مكانها بين الأمم والشعوب. ولأن هذا المصطلح ـ لذلك السبب ـ يحتاج إلى تركيب معاصر، بعد تحليل مفرداته السياسية الأخلاقية الاجتماعية، حتى لا يفقد مضمونه الديني الأخلاقي الاجتماعي فإن الأمر يتطلب، حقّاً، أن نميز داخل هذا المصطلح السياسي الاجتماعي التاريخي بين شكل الخلافة وبين مضمون الخلافة. . . بين شكل الخلافة كأداة أو كآلية لممارسة الحكم والسياسة، وهو ما ينبغي أن يكون قابلاً للتطوير أو للتغيير أو للتبديل لأنه من الآلية وليس من المضمون، وبين المضمون

الديني الأخلاقي الاجتماعي للخلافة، أو لمؤسسة الحكم في المجتمع المسلم، وهو المضمون الذي يجب أن يقوم أو أن يتأسس على الحكم بأحكام الإسلام... بأحكام الدين، وليس باسمه أو نيابة عنه. بحيث تقود الحقيقة الدينية الحياة العامة، أو الشأن العام كله السياسي أو الاقتصادي أو غير ذلك من المجالات والشؤون.

ولذلك فإن ما ينبغي التمسك به والعمل من أجله في مسألة الحكم وقيام السلطان ـ من الناحية الدينية السياسية الاجتماعية ـ هو أن تقود الحقيقة الدينية الحياة العامة للمجتمع المسلم... أن تقود الشأن العام للمسلمين في مجتمعهم المسلم. وليس هو التسميات أو الأشكال أو الأنماط أو التصنيفات، التي ينسب إليها شكل الحكم كشكل، أو كآلية، أو كطريقة للحكم إنما هو المضمون الذي يتأسس عليه هذا الحكم أو هذا السلطان... هو المضمون الذي يقوم عليه الحكم، أو الذي تتبناه الدولة وتعمل على تحققه في الواقع السياسي الاقتصادي الاجتماعي. هو المقاصد والغايات التي يتبناها نظام الحكم ويعمل من أجلها. أما شكل الدولة أو اسمها أو آلياتها وأدواتها السياسية فهو أمر يخضع لعمليات تطور الفكر السياسي، وتطور آليات وأدوات الممارسة السياسية، على مستوى التنظيمات والهياكل والمجالس والمؤسسات السياسية التي تنشأ في المجتمع لهذا الغرض.. ولأنه كذلك فيمكن أن يحل محل هذا الشكل (شكل الخلافة) كشكل، أي اسم آخر أو أي شكل آخر من أشكال الحكم والسلطة، من حيث الشكل، أو من حيث الآلية والأداة. حتى لا يتحول شكل ما من أشكال الحكم أو نمط من أنماط السلطة إلى قالب

جامد، لا يقبل ما يستجد ويطرأ على الفكر السياسي، بل على آليات الممارسة السياسية من تطور وتغير في الأداة والأسلوب. وحتى لا يقف اسم بعينه حجر عثرة كذلك أمام بناء دولة إسلامية معاصرة تأخذ بأسباب التقدم والقوة والعزة والمنعة. وحتى لا يصرفنا التمسك بالاسم أو الشكل عن المضمون... مضمون الخلافة، الذي هو الحكم بأحكام الإسلام والعمل من أجل تحقيق مقاصده في المجتمع. والذي هو الأصل والأساس، بل هو ما يجب أن يكون غاية الحكم والسلطان في الدولة الإسلامية. وما عدا ذلك كله فإنما ينبغي أن يكون في خدمة هذه الغاية، ووسيلة من وسائل بلوغها، حتى تكون أحكام الله هي القائدة وهي الرائدة.

وهو ما يعني بوضوح أن ما يهم، في هذا العصر، وبعد هذه التجارب التاريخية المريرة، من جهة، وبعد هذا التطور الهائل الذي طرأ على فكرة الدولة، وعلى قدر أو مستوى المشاركة السياسية للأحزاب والتنظيمات والهيئات والمؤسسات السياسية الشعبية الجماهيرية في ممارسة السلطة... إن ما يهم بعد هذا كله ليس هو مصطلح الخلافة كاسم للدولة... ليس هو إحياء منصب الخلافة، كاسم أو كآلية أو كأداة أو كشكل بقدر ما هو مهم، وإنما ما يهم، حقّاً، هو إحياء الحقيقة التي قامت عليها الخلافة، والمبادئ والأسس التي أظهرتها الخلافة وتأسس الحكم وفقاً لها عندما كانت خلافة أيام الخلافة الراشدة... المهم هو المضامين... هو المنهاج الذي سارت عليه الخلافة، وطبقة الخلفاء في واقعهم العملي... المهم هو الثوابت التي بنيت عليها الخلافة، وإن ما يهم الآن حقّاً هو أن تتحقق

في أي نظام للحكم في المجتمع المسلم تلك المبادئ والأسس التي جعلت منها خلافة... التي جعلت منها مثالاً يحتذى به، وليس مجرد الشكل أو الاسم كما كان الحال في كثير من فترات التاريخ بعد انتهاء الخلافة الراشدة.... هو إحياء مضمون الخلافة الذي لا خيار فيه لأحد... إحياء مقاصد الخلافة التي ينبغي أن تنطلق من الحكم بأحكام الإسلام وليس من الحكم باسم الإسلام، أو نيابة عنه، مهما كان شكل الحكم أو اسمه، كأداة أو كآلية لممارسة السلطة وإدارة شؤون المجتمع.

أما أن تكون الدولة دولة خلافة، أو إمارة، أو جمهورية، أو غير ذلك من حيث الشكل أو الاسم، فإن هذه كلها تنظيمات وآليات وأدوات سياسية ينبغي أن تكون مناسبة لعصرها... مناسبة لتطور الآليات السياسية كآليات وأدوات ووسائل لممارسة الحكم والسياسة، يستعين بها الناس في بناء الدولة وتنظيمها حتى تؤدي دورها على أفضل وجه.

ولأننا نتكلم هنا عن الحكم الإسلامي، فإننا نعني أن يتأسس هذا الحكم على الحقيقة الدينية الخالصة، وأن يحكم بأحكام الإسلام، وليس باسمه أو نيابة عنه، وأن يحقق مقاصده بين الناس. ولا نعني شكلاً خاصاً من أشكال الحكم أو نمطاً معيّناً من السلطة يمكن أن نطلق عليه عبارة (الحكم الإسلامي)، أو (الخلافة الإسلامية)، أو نقول عنه إنه هذا هو (الحكم الإسلامي)، أو إن هذه هي «الخلافة الإسلامية» استناداً إلى تسميتها... إلى مجرد تسميتها، أو شكلها.. ولكننا نقصد أن الحكم الإسلامي الذي يجب أن نعمل من أجل قيامه

إنما هو الحكم الإسلامي الأصيل. . . الحكم الإسلامي الحقيقي الذي يقوم على المضمون الإسلامي للحكم. . . الذي يقوم على أحكام الإسلام، وليس الذي يحكم باسم الإسلام. . . والدولة التي يجب أن نعمل من أجل قيامها هي الدولة الإسلامية التي تقوم وتتأسس على المضمون الإسلامي، وليس على غيره من المضامين. أي التي تحكم بأحكام الإسلام، وتعمل من أجل أن تقود الحقيقة الدينية الخالصة الشأن العام كله في المجتمع المسلم، حتى تتحقق مقاصد الدين فيه. وليس تلك التي تحكم باسم الإسلام، وتتنكر، بعد ذلك، لأحكام الإسلام، فتتركها، أو تهملها ولا تلتفت إليها.

ولا ينقص من ذلك شيئاً أن تكون هذه الدولة، أو أن يكون اسم هذه الدولة: الخلافة الإسلامية، أو الدولة الإسلامية، أو الجمهورية الإسلامية، لا ينقص من ذلك شيئاً ما دام مضمون الدولة هو الإسلام، وما دام الحكم يتأسس على أحكام الإسلام، ولا يتأسس على أحكام أخرى غير أحكام الإسلام.

وهو ما ينفي أي ضرورة للتمسك بشكل معين للدولة الإسلامية، أو باسم محدد لها، دون اسم آخر. ولا بآليات أو أدوات دون أخرى، ما دام المضمون الديني الأخلاقي الاجتماعي متحققاً في هذه الدولة.

وهو ما يعني أن هناك ما هو ملزم في مضمونه الديني الأخلاقي الاجتماعي، ولا يقوم الحكم الإسلامي الحقيقي الأصيل إلا به، ولا يتأسس إلا عليه. وهناك ما هو غير ملزم في شكله، لأنه من الآليات والأدوات المتغيرة بتغير الظروف والأحوال. والخلافة كنظام للحكم

الإسلامي هي ملزمة في مضمونها... في مقاصدها، ولكنها غير ملزمة في شكلها، أو رسمها، أو اسمها كخلافة.

نعم، الخلافة رمز لوحدة المسلمين، ولانتصاراتهم ولمجدهم وعزتهم ومنعتهم، لكن هذا الرمز، وهذه الانتصارات التي تحققت إنما تحققت بفعل حقيقة الخلافة، وليس بفعل الخلافة كاسم... تحققت باسم الحقيقة الدينية الخالصة، التي تقوم على الحكم بأحكام الإسلام وليس باسم الإسلام أو نيابة عنه، كما جرى في التاريخ بعد ذلك.

وهو ما يعني أن الدولة الإسلامية في هذا العصر يمكن أن تكون خلافة أو إمارة، ويمكن أن تكون جمهورية، ويمكن أن يكون الحاكم خليفة أو أمير مؤمنين أو رئيس جمهورية أو غير ذلك من التسميات، ويمكن أن يكون بها مجلس للشورى أو مجلس للديمقراطية وأن يكون بها مجلس للشعب أو مجلس للأمة... إلخ. وأن ينتخب الأعضاء وأن ينتخب الرئيس، ويمكن أن تحدد مدة الحاكم أو الرئيس ويمكن أن تحدد مدة أعضاء المجالس النيابية والوزراء والمحافظين... إلخ. وهذه كلها من الآليات والأدوات السياسية التي هي من الآلية المتغيرة المتطورة وليست من المضمون.

وهذا كله لا يؤثر في حقيقة الحكم الإسلامي... من حيث المضمون... من حيث المبدأ... من حيث المرجعية النهائية للمجتمع أو للدولة، وهي الإسلام. والمهم هنا ليس هو نوع الحكم أو شكل السلطة أو الحكومة أو اسم الحاكم أو الرئيس، إنما المهم هو أن تتحقق في الدولة الإسلامية المعاصرة تلك المبادئ والأسس التي

سارت عليها الخلافة. . . المهم هو أن تتحقق فيها حقيقة الخلافة. . . تلك الحقيقة التي قامت، والتي يمكن أن تقوم في هذا العصر على أحكام الإسلام وتحقيق مقاصده، وليس مقاصد السلطة ورغباتها وأهوائها.

والإسلام لا ينص على حاكم بعينه، أو على نوع للحكم، أو على نمط للسلطة دون آخر. إذ قد نسمي الحاكم خليفة ولا يحكم بأحكام الإسلام، بل يحكم باسم الإسلام، وقد نسميه أميراً للمؤمنين ولا يحكم بأحكام الإسلام، وإنما يحكم باسم الإسلام، وقد نسميه رئيس الدولة أو رئيس الجمهورية ويحكم بأحكام الإسلام، والعبرة هنا ليست بالاسم أو الشكل. . . ليست بالآلية أو الأداة، وإنما بالمضمون. . . مضمون الحكم وليس شكله أو اسمه، أو غير ذلك مما هو متغير متطور.

الفصل الثاني

في الخلافة والدولة

1 ـ ضرورة. . . بل ضرورتان

إذا ما كان قيام الحكم، أو قيام الدولة في أي مجتمع من المجتمعات الإنسانية يأتي من ضرورة الاجتماع الإنساني، وحاجة هذه الجماعات أو هذا الاجتماع لقيام سلطة سياسية اجتماعية لإدارة شؤون هذه الجماعات، أو لإدارة شؤون المجتمع الذي يتكون من هذه الجماعات، وتلبية احتياجاته السياسية الاقتصادية الاجتماعية الأمنية. . . إلخ.

لأن هناك واجبات سياسية قانونية اجتماعية. . . إلخ. لا يستطيع الأفراد القيام بها، أو هي لا تتحقق في المجتمع إلا من خلال وجود سلطة. . . وجود قيادة للمجتمع أو وجود دولة تعمل على «تنظيم العلاقات بين مؤسسات المجتمع وأجهزته وهيئاته، وتوفير سبل الأمن وإقامة العدل بين الناس، وبين السلطة والناس، وفيما يطلبه الناس من السلطة وما تطلبه السلطة من الناس، وتحقيق الأخوة والمساواة بينهم، وتوفير فرص المشاركة الفاعلة لأفراد المجتمع في العمل السياسي. . .

مثلما تعمل على تنظيم علاقات الدولة بغيرها من الدول. . . من خلال إبرام المعاهدات والمواثيق وإعلان الحرب والسلم، وإعداد القوة وتجهيز الجيوش للدفاع عن المجتمع الذي تديره هذه الدولة أو تحكمه، ورعاية مصالح الدولة في الداخل والخارج، بما يحفظ كرامة الدولة ويحفظ حقوقها وسيادتها ويمنحها العزة والمنعة، أمام المجتمعات الأخرى والدول الأخرى»[1].

فإن قيام الدولة في الإسلام هو أمر تفرضه ضرورة سياسية اجتماعية، مثل تلك، من جهة، كغيره من المجتمعات الإنسانية. وهو أمر تفرضه فوق ذلك، ضرورة أخرى غير تلك، وهي ضرورة تحقيق مقاصد الإسلام الدينية الأخلاقية الاجتماعية في المجتمع المسلم، بل تحقيق مقاصد الإسلام كذلك في علاقة المجتمع المسلم بغيره من الجماعات والمجتمعات الإنسانية الأخرى.

وإذا ما كان قيام الدولة في المجتمعات الإنسانية الأخرى تفرضه ضرورة واحدة سياسية اجتماعية، فإن قيام دولة في الإسلام هو أمر تفرضه ضرورتان: الأولى ضرورة سياسية اجتماعية، والثانية ضرورة شرعية دينية:

- فهناك، من جهة، ضرورة سياسية اجتماعية لقيام الدولة، كأي دولة لأي جماعة أو جماعات، أو لأي مجتمع إنساني آخر.
- وهناك، من جهة أخرى، أحكام الإسلام التي يقتضي تطبيقها قيام سلطة ترعى ذلك وتشرف عليه. أي أن هناك واجبات دينية

---

(1) سالم القمودي ـ الإسلام والدولة ـ ص130.

يستلزم إنزالها على الواقع قيام سلطة تحقق ذلك في المجتمع المسلم.

وهو ما يعني أن قيام الحكم أو وجود الدولة في الإسلام إنما يعبر عن ضرورة سياسية اجتماعية لتحقيق مقاصد سياسية اجتماعية للجماعة، ويعبر ـ من جهة أخرى ـ عن ضرورة شرعية دينية لتحقيق مقاصد دينية أخلاقية في المجتمع المسلم، وهي الحكم بأحكام الإسلام وتحقيق مقاصده بما يؤدي إلى قيادة الدين للشأن العام في المجتمع المسلم، وهي مقاصد وأحكام كلية عامة لا تخص الفرد في ذاته، ولكنها تخص الفرد في علاقته بغيره وتفاعله وتعامله معهم، وفي علاقته بالسلطة التي تحكم المجتمع. ولذلك فهي لا تتحقق إلا من خلال وجود سلطة تشرف على ذلك وترعاه، وتعمل من أجل تحققه فيما بين الأفراد والجماعات، وفيما بين هؤلاء وبين السلطة التي تدير شؤونهم. وبهذا المعنى فقط يكون الإسلام ديناً ودولة، وليس بأي معنى آخر، حيث يجمع قيام الدولة في المجتمع المسلم بين ضرورتين: الضرورة التي يفرضها الاجتماع الإنساني، السياسي الاجتماعي، والضرورة التي يفرضها القيام بالواجبات الدينية وتطبيق أحكام الإسلام، وهو ما يعني حقّاً الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة، والعمل من أجل الدنيا والآخرة.

ولذلك كان قيام الدولة في المجتمع المسلم واجباً سياسيّاً اجتماعيّاً، من جهة، وواجباً دينيّاً كذلك، من جهة أخرى، لا بما هو أصل من أصول الدين، ولكن بما هو ضروري للاجتماع الإنساني أولاً، وبما هو ضروري للقيام بالواجبات الدينية العامة وتطبيق أحكام

الإسلام وتحقيق مقاصده ثانياً، في المجتمع المسلم، كمجتمع مسلم.

«وإذا ما كان الوجود الاجتماعي هو مصدر السلطة السياسية أو هو سبب قيامها فإن هذا لا يجعل منها ـ أو لا يجب أن يجعل منها ـ سلطة سياسية دنيوية خالصة... غايتها لا تتعدى سعادة الإنسان في الدنيا وتهمل سعادته في الآخرة، لأن غاية الدولة يجب أن تكون من غاية الوجود الاجتماعي نفسه الذي أنشأها أو الذي كان هو سبب قيامها، وغاية الوجود الاجتماعي المسلم هي الغاية التي يرسمها الإسلام ذاته لهذا الوجود، وهي إقامة العدل وتأسيس الشورى وتحقيق مقاصد الدين»[1].

ولذلك فإن الواجب الشرعي والضرورة الاجتماعية هما اللذان يفرضان قيام دولة ترعى مصالح المجتمع المسلم وتحقق مقاصد الدين فيه... يفرضان قيام دولة لا يستلزم وجودها أو قيامها أن يكون اسمها كذا، أو كذا... وإنما أن يكون مضمونها مضموناً إسلاميّاً يحكم بأحكام الإسلام ويحقق مقاصد الدين، وهو ما ينفي الشطط في طلب الخلافة كاسم، وينفي الغلو والتطرف في هذا الطلب.

2 ـ ليست أصلاً من أصول الدين

إذا ما كان قيام الحكم الإسلامي أو قيام الدولة الإسلامية يختلف عن قيام أي حكم آخر، أو عن قيام أي دولة أخرى، لأن قيام الحكم

(1) سالم القمودي ـ الإسلام والدولة ـ ص54.

الإسلامي يتسم بالضرورة الشرعية الدينية التي يجب أن تصاحب الضرورة السياسية الاجتماعية، حتى تتحقق في الدولة الإسلامية مقاصد الشرع مع مقاصد الاجتماع الإنساني السياسي الاجتماعي. أي حتى يتحقق المقصدان معاً من قيام الحكم الإسلامي، أو من قيام الدولة الإسلامية، كدولة لمجتمع مسلم تقوده الحقيقة الدينية الخالصة. إلا أن هذه الضرورة الشرعية لقيام الحكم الإسلامي لا تعني أن قيام هذا الحكم في (ذاته) هو أصل من أصول الدين، ولكنه يأتي ابتداء استجابة لضرورة سياسية اجتماعية، تتحول إلى ضرورة شرعية بعد ذلك.

ولا تعني هذه الضرورة أن الخلافة كاسم (خلافة)، أو كشكل أو كهيكل أو كبناء، وليس كمضمون، هي أصل من أصول الدين، أو أن إيمان الناس في المجتمع المسلم لا يكتمل إلا بقيام الخلافة على نحو ما دون غيره، أو هو لا يكتمل إلا بتنصيب الخليفة، هكذا باسمه كخليفة، وليس بغير ذلك من التسميات أو الأشكال أو الأنواع أو الأنماط الأخرى للحكم والسلطان، كرئيس أو قائد أو أمير. . . إلخ.

ولأن قيام الحكم أو قيام الخلافة أو قيام الدولة في ذاتها كدولة. . . كبناء لسلطة سياسية ليس أصلاً من أصول الدين، بل هو أصل من أصول الاجتماع الإنساني السياسي الاجتماعي، أي ليس هو من شؤون الدين، ولكنه من شؤون الدنيا والناس، لم يتعرض القرآن لمسألة الحكم أو لإقامة الدولة، من حيث أداة الحكم ونوع السلطة وشكل الدولة ومن حيث الآليات والأدوات والطرائق التي يمكن أن ينتظم بموجبها المجتمع، ولم ينص على سلطة معينة، أو على نظام سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي محدد دون غيره. «ولم يحصره في

قالب سياسي معين، أو نوع من أنواع الحكم، أو في نمط من أنماط السلطة، أو في شكل من أشكال الدولة»[1].

بل «سكت سكوتاً تامّاً عن تسمية حاكم أو التوصية له كما سكت عن تعيين نظام لحكم أو شكل للحكومة، وقد ترك المسألة للناس يتدبرون أمرهم وشؤون دنياهم بحسب تقلبهم في الحياة، وبحسب تغير ظروفهم وأحوالهم وتطور علومهم وأفكارهم ووسائلهم وأدواتهم وآلياتهم... ترك القرآن ذلك للناس ولاجتهاد الناس ولا أحد حجة على غيره فيفرض كيفية معينة أو أداة بعينها أو نظاماً دون آخر... وليس في القرآن نص على كيفية دون غيرها أو على نظام دون غيره أو على نمط من أنماط السلطة دون آخر... وإنما هي مصلحة الأمة واجتهاد وأخوة ومساواة بين أبنائها وحرية وشورى بين الناس دون نص أو إلزام بكيفية أو أداة للحكم أو شكل للدولة أو نمط للسلطة أو نوع للسلطان.

وترك ذلك للأمة باعتبارها قضية سياسية اجتماعية تخص الناس جميعاً، ولا تخص حاكماً بعينه أو جهة بعينها، أو فئة دون أخرى من الناس... وترك ذلك للمصلحة... مصلحة الناس... ترك ذلك للاجتهاد استئناساً بمقاصد الدين، وتوقاً إلى مصلحة الأمة وخير الناس، بعد أن غرس في نفوسهم مبادئ الأخوة والمساواة والعدالة وقيم الحرية والشورى التي تؤسس للمجتمع، أو التي يجب أن يقوم عليها المجتمع وأن تقوم عليها الدولة في المجتمع المسلم»[2].

(1) سالم القمودي ـ الإسلام والدولة ـ ص68.

(2) سالم القمودي ـ الدين والدولة بين الوصل والفصل ـ ص69 ـ 70.

ولأن الخلافة في ذاتها كخلافة... كبناء سياسي... كأداة سياسية ليست منصباً شرعيّاً ضروريّاً كاسم... كلفظ (خلافة)... أو كشكل... كآلية... كأداة للحكم، وليست أصلاً من أصول الدين (بهذا المعنى الدقيق)، ولكنها منصب شرعي ضروري كدولة هدفها الحكم بأحكام الإسلام وتحقيق مقاصد الدين في المجتمع... منصب شرعي ضروري كدولة يمكن أن تتخذ لها أي اسم مناسب من حيث الشكل، مثلما يمكن أن تتخذ لها من الآليات والأدوات ما يناسبها من حيث المنهج. أي أن الدولة ليست أصلاً من أصول الدين، وإنما هي أصل من أصول الاجتماع الإنساني السياسي الاجتماعي أولاً، أي من حيث المبدأ، وهي واجبة من حيث هي كذلك.

وكون الخلافة أو الدولة ليست أصلاً من أصول الدين لا يعني أنها غير واجبة، أو غير ضرورية للمجتمع المسلم، أو أنها يمكن الاستغناء عنها. لكن هذا الوجوب، أو هذه الضرورة لا تجعل منها أصلاً من أصول الدين، لا يقوم الدين إلا به، أو لا يقوم دين المرء إلا به... ذلك شطط في القول، وغلو في التفكير لا لزوم له، ولا حاجة لنا به، إذ لا أحد ينكر ضرورة وجود الدولة، أو ضرورة قيام الدولة في المجتمع المسلم، مثلما يحتاج ذلك أي مجتمع من المجتمعات، أو أي شعب من الشعوب، أو أي أمة من الأمم.

نعم، الخلافة أو الدولة أو السلطة السياسية الاجتماعية الحاكمة واجبة، ولكنها ليست أصلاً من أصول الدين، ووجوبها لا يعني، من جهة أخرى، وجوب اسمها (خلافة) دون غيره، أو وجوب شكلها

دون غيره، وإنما الواجب والضروري هو قيام دولة... سلطة حاكمة... قيادة تقود الأمة... يمكن أن يكون اسمها خلافة، أو أن يكون أي اسم آخر. إذ إن المهم هنا هو المضمون أو المحتوى، وليس الاسم أو الشكل. ليتحول هذا الواجب السياسي الاجتماعي في المجتمع المسلم إلى واجب ديني من جهة أخرى من أجل الحكم بأحكام الإسلام وتحقيق مقاصد الدين في المجتمع المسلم.

كما أن إقامة خلافة أو دولة أو حكومة أو سلطة سياسية اجتماعية من حيث المبدأ مسألة لا علاقة لها، من جهة أخرى، بالكفر والإيمان، حتى يقال إنها أصل من أصول الدين، ولكنها واجب سياسي اجتماعي، أولاً، للجماعة المسلمة كأي جماعة لا بد لها من سلطة سياسية اجتماعية، أو لا بد لها من قيادة سياسية اجتماعية، ثم هي واجب شرعي، بعد ذلك لتطبيق أحكام الإسلام وتحقيق مقاصد الدين بين جماعات المسلمين، وهذان الواجبان يكمل أحدهما الآخر في المجتمع المسلم ليصبحا واجباً شرعيّاً ضروريّاً لأي جماعة مسلمة... في مجتمع مسلم... في بلد مسلم.

إذ لا بد للأمة من يقوم بأمرها في تطبيق أحكام الدين وتحقيق مقاصده، وفي رعاية شؤونها الدنيوية السياسية الاقتصادية الاجتماعية... إلخ.، وهو ما يعني وجوب نصب حاكم، أو خليفة، أو رئيس جمهورية أو أمير أو سلطان أو غير ذلك من أدوات الحكم لتحقيق ذلك، أي لتحقيق المقاصد الشرعية والدنيوية.

ومن هنا يتحقق وجوب قيام الدولة في الإسلام، ولكن ذلك لا يعني وجوب قيامها على نحو دون غيره، أو على كيفية دون أخرى.

ولا يأثم المسلمون، من جهة أخرى إذا ما اتخذوا لاسم دولتهم أو لنظام حكمهم اسماً آخر، أو شكلاً آخر... وإنما يأثمون إذا ما ظهر بينهم نظام حكم يدعى الإسلام ولا يحكم بأحكام الإسلام، وإنما يحكم باسم الإسلام،أو نيابة عنه، أو يعمل من خلال استغلال الدين وتسييسه لمصالح دنيوية نفعية خاصة.

3 ـ قيام الخلافة... قيام دولة

قيام الخلافة في هذا العصر، وفي ظل تطور الفكر السياسي وما وصل إليه العالم من تقدم في آليات الممارسة السياسية، لا يعني غير قيام دولة ابتداء... قيام دولة بهياكلها وتركيباتها وآلياتها وأدواتها السياسية المعاصرة، ومؤسساتها المدنية والقضائية والأمنية والعسكرية، وتنظيماتها الشعبية الجماهيرية، ونقاباتها وروابطها واتحاداتها المهنية... إلخ. كما هو شأن أي دولة معاصرة. لأن الخلافة سلطة... دولة تنشأ وتقوم كأي دولة على آليات وأدوات قانونية إدارية سياسية اجتماعية اقتصادية... إلخ.، خاصة بعد هذه السنين، وهذا التطور الذي لحق فكرة الدولة، حتى وصلت إلى ما هي عليه في هذا العصر.

غير أن وظيفتها كدولة لمجتمع مسلم تتعدى وظيفتها كدولة لمجتمع سياسي اجتماعي آخر، غير مسلم، من حيث تطبيق الشريعة، وإنزال أحكام الإسلام على الواقع السياسي الاقتصادي الاجتماعي، وتحقيق مقاصد الدين في المجتمع المسلم، من خلال ذلك.

ولذلك، فإن قيام دولة في المجتمع المسلم هو شأن لا يختلف

عن قيام دولة في أي مجتمع آخر من حيث البناء الهيكلي... من حيث أداة الحكم... من حيث الآليات والأدوات والتنظيمات السياسية أو الاجتماعية التي تمارس بموجبها السلطة في هذه الدولة بما يحقق أهداف مواطنيها ويقيم العدل بينهم ويحفظ حقوقهم ودماءهم وأموالهم، وهي آليات وأدوات وطرائق سياسية ينبغي أن تكون معاصرة حتى تيسر للناس المشاركة في السلطة وفي صنع القرار السياسي.

والفارق الأساس بين الدولة في الإسلام وأي دولة أخرى في مجتمع آخر هو أن مضمون الدولة في الإسلام إنما هو مضمون إسلامي، وأن مقاصد الدولة في الإسلام إنما هي مقاصد إسلامية، وهذا هو ما يهم المسلمين، بالدرجة الأولى، وهذا هو ما يطمحون إلى تحقيقه في مجتمعاتهم الإسلامية وفي بلدانهم الإسلامية، وهو ما يجب أن تتميز به الدولة في الإسلام وأن تعرف به كدولة لمجتمع مسلم... لأمة مسلمة يجب أن تتميز عن غيرها بالمضمون الذي تقوم به، ومن أجله، وليس بالآليات والأدوات المتغيرة من أبنية وهياكل وتنظيمات.

والواجب الشرعي إنما هو في قيام دولة في المجتمع المسلم... قيام دولة تدير شؤون المسلمين، وترعى مصالحهم، وتحفظ عليهم أمنهم وسلامتهم، وتقيم العدل بينهم، وتدافع عنهم... دولة تقوم بالواجبات الشرعية، وتحكم بأحكام الإسلام، وليس باسم الإسلام، وتحقق من خلال ذلك كله مقاصد الدين... تحقق مقاصد الشرع في الواقع.

حيث تكون الدولة حارسة للدين، راعية لمصالح المسلمين وحقوقهم وواجباتهم، محققة لمقاصد الدين في المجتمع المسلم في علاقة أفراده بعضهم بالبعض الآخر، وفي علاقة جماعاته فيما بينهم، وفي علاقته كمجتمع مسلم بغيره من المجتمعات الأخرى غير الإسلامية.

حتى تكون هذه الدولة هي «التجسيد الديني السياسي الثقافي الاجتماعي للجماعة، الأمة، وهي الحافظة للحقوق، الجامعة للمبادئ والقيم، والراعية للكرامة والمواطنة لأفراد الجماعة»[1]. من خلال تدبير الأمر العام كله، أو الشأن العام للأمة بما يقربها من الخير العام... من الصلاح، ويبعدها عن السوء والفساد.

ومن هنا تأتي أهمية، بل ضرورة قيام الحكم الإسلامي في المجتمع المسلم لأن أي نوع من أنواع الحكم الأخرى سيتصادم مع الواقع الديني الثقافي الأخلاقي الاجتماعي، وهو ما يضعف حركة المجتمع، ويضعف فاعليته السياسية الاقتصادية الاجتماعية، مما ينعكس، سلباً، على قدرات المجتمع وعلى آماله وطموحاته في الوحدة والتقدم والتنمية، وفي الحرية والكرامة، وفي العزة والسؤدد والمنعة.

لأن المسلمين مسلمون بالإسلام، وليس بغيره، وعليهم ـ لهذا السبب ـ أن يقيموا الحكم الإسلامي الأصيل... أن يقيموا الحكم الذي يرتضيه الإسلام... أن يقيموا الحكم الذي يحكم بأحكام

(1) سالم القمودي ـ سيكولوجية السلطة، ص87 ـ 88.

الإسلام وليس باسم الإسلام، أو نيابة عنه، أو بغيره من النظم والأحكام التي تتعارض مع مقاصد الإسلام.

وهو ما يؤدي إلى تحقيق السواء النفسي الاجتماعي داخل المجتمع المسلم من خلال بناء جسور الثقة بين المسلم كفرد أو كمواطن في دولة مسلمة وبين المؤسسات التي ترعى شؤونه العامة في المجتمع، من خلال تطبيق أحكام الإسلام، أو ضرورة الحكم بأحكام الإسلام في المجتمع المسلم، وتحقيق مقاصد الدين وغاياته فيه. أي حتى تتحقق مقاصد الإسلام في بلد الإسلام. وهو ما يقضي على أي غلو أو تطرف أو عنف. أو أنه يفقد الغلو والتطرف والعنف مبرراته، ويسحب البساط من تحت أقدامه، ليواجه حقيقة غلوه وتطرفه إذا لم ينخرط في هذا الحكم أو ينتظم فيه.

وأن تكون الدولة خلافة، ذلك خير، وأن نرقى بمؤسسة الخلافة إلى مستوى الدولة المعاصرة، من حيث الآلية، ذلك خير أيضاً. وأن تكون هناك مؤسسات إسلامية سياسية اقتصادية اجتماعية خالصة تميز الحكم الإسلامي عن غيره من أنواع الحكم الأخرى، كما تميز الدولة الإسلامية عن غيرها من الدول الأخرى، فذلك خير كذلك. بل إن ذلك هو ما نطلبه، وهو ما نسعى إليه من وراء الدعوة إلى قيام الحكم الإسلامي.

الجزء الثاني

الخلافة المعاصرة...
آليات معاصرة



الفصل الأول

بناء الدولة

1 ـ ليست مجرد سلطة

لا ينبغي أن يكون بناء الدولة، أو قيامها في أي مجتمع من المجتمعات، مجرد بناء لسلطة سياسية، لا علاقة لها بالناس، أو لا علاقة لها بالأمة التي ستقودها هذه السلطة، أو تدير شؤونها في مختلف المجالات السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو غيرها. أو لا علاقة لها بعقيدة الأمة، وبفكرها وثقافتها، وبما يكوّن شخصيتها الدينية الثقافية الاجتماعية. ولا ينبغي أن يكون بناء الدولة مجرد بناء سلطة فوق أرض لتحقيق منافع أو مصالح لفئة من الناس، أو لطائفة من الطوائف، أو لحزب من الأحزاب، أو لاكتساب شرعية ما، دون وجه حق، أو مجرد بناء لسلطة «تحاول أن تبتلع الدولة في جوفها، لتمسي السلطة بذلك هي السلطة والدولة معاً، ولتتوارى بذلك الدولة خلف السلطة، ولتهيمن السلطة على الواقع السياسي الاقتصادي الاجتماعي وتستبد به دون منازع»[1]. ولا ينبغي أن تقوم الدولة على

---

(1) سالم القمودي ـ سيكولوجية السلطة ـ ص 15 ـ من مقدمة الكتاب.

مجرد بناء مادي، خال من أي معنى إنساني أخلاقي اجتماعي. وإنما تقوم الدولة الحقيقية على مضمون ديني أخلاقي اجتماعي، وعلى مبادىء ومعايير سياسية تحقق غاية المجتمع أو الأمة من بناء الدولة ومن قيام السلطة فيها، وأن يتحقق ذلك البناء من خلال آليات وأدوات تمكن الناس من المشاركة في السلطة، ومن المشاركة في الرأي السياسي وفي القرار السياسي.

وإذا ما فكر مجتمع من المجتمعات أو شعب من الشعوب في إقامة أي نوع من أنواع الحكم السياسي، أو قيام دولة، أو إعادة بناء دولته بما يعبر عن حقيقته الدينية الأخلاقية الاجتماعية، وعن مكونات شخصيته الثقافية ـ ابتداء ـ فإن هذا المجتمع أو هذا الشعب سيحتاج ـ بالضرورة التاريخية المنطقية التي تفترض الأخذ بأحدث الآليات والأدوات السياسية لبناء الدولة وممارسة السلطة من حيث الآلية، وليس من حيث المضمون الذي تقوم الدولة من أجله ـ سيحتاج ـ لذلك السبب ـ إلى آليات وأدوات معاصرة للحكم والسياسة يتأسس عليها هذا الحكم، حتى يكون هذا الحكم، حقّاً، حكماً معاصراً في آلياته وأدواته وطرائق ممارسته للسلطة. بدءاً من شكل الدولة وهياكلها إلى أداة الحكم الأولى أو رئاسة الدولة وكيفية وصولها إلى السلطة إلى ضرورة تأسيس الشورى تأسيساً معاصراً ووجود الآليات والأدوات المعاصرة التي تحد من صلاحيات السلطة وتحدد العلاقة بين أجهزة الدولة كدولة، وأجهزة السلطة كسلطة، وبناء المؤسسات السياسية الشعبية الجماهيرية والمنابر السياسية: الاتحادات والنقابات المعاصرة إلى غير ذلك مما هو من الدولة أو من مؤسسات الدولة، من جهة، ومما هو من مؤسسات السلطة من جهة أخرى، مما هو معاصر، من

جهة، ويحول المضمون الديني الأخلاقي السياسي الاجتماعي الذي تتبناه الأمة إلى وقائع وأحداث في الواقع السياسي الاجتماعي، حتى تكون هذه الدولة دولة معاصرة، من جهة، ومعبرة عن آمال الأمة وتطلعاتها، من جهة أخرى.

وهكذا هو حال المجتمعات الإسلامية، بل حال الأمة الإسلامية كلها إذا ما أرادت أن يكون الحكم الإسلامي حكماً إسلاميّاً معاصراً، وأن تكون الدولة الإسلامية دولة معاصرة، وأن تكون الخلافة المعاصرة. . . دولة معاصرة، إذ ينبغي عندئذ أن تتأسس هذه الدولة أو أن يقوم هذا الحكم على آليات معاصرة، وعلى طرائق معاصرة، وعلى مناهج معاصرة في الحكم والسياسة، حتى يتحقق لها ذلك، وحتى تستطيع الأمة أن تأخذ مكانها فوق الأرض، وأن تلعب دورها المنوط بها في هذا العالم المعاصر، الذي تحتاج فيه إلى أن تكون قوية ومنيعة ومهابة، ولن تكون الأمة كذلك إلا إذا تأسست الدولة الإسلامية على آليات معاصرة، وعلى طرائق ومناهج معاصرة، تكون قادرة على صيانة مضمون الدولة والارتقاء به كمضمون أخلاقي اجتماعي، يحقق العدل والمساواة والحرية الحقيقية للمواطن ليكون قويّاً فاعلاً في مجتمعه. خاصة في ظل تطور الفكر السياسي وتطور الآليات والأدوات السياسية التي تتحقق من خلالها الممارسة السياسية الفاعلة القادرة على تحويل آمال الأمة وأهدافها إلى فعل وعمل، وإلى تنفيذ وتطبيق في الواقع العملي.

وإذا لم تكن الخلافة المعاصرة دولة معاصرة فهي لن تستطيع التعبير عن حقيقة الحال. . . حقيقة حال الإسلام الخالد. . . الصالح

لكل عصر وزمان، ولكل بيئة ومكان، وحقيقة قدرة الإسلام على استغراق الزمان والمكان، وقدرة الإسلام على استغراق ما يجد ويطرأ من ظروف وأحوال ومن متغيرات في طرائق عيش الإنسان. ولن تصمد طويلاً أمام حقيقة تطور الفكر السياسي، وتطور آلياته وأدواته وأشكال رسمه لممارسات الفعل السياسي ولوسائل تحققه في الواقع. ولن تصمد أمام التقدم الذي تصنعه الدول المعاصرة في ميادين السياسة وفي ميادين الاقتصاد وفي كافة الميادين الأخرى. بينما نتفرج نحن ـ من بعيد ـ على ما تحققه تلك الدول من انتصارات وإنجازات في تلك الميادين بل في ميادين أخرى كثيرة كان الأولى بالمسلمين، كمسلمين، وهم يؤمنون بهذا الدين العظيم أن يحققوها في بلدانهم ومجتمعاتهم.

وإذا لم تكن الخلافة المعاصرة دولة معاصرة من حيث البناء والآلية ومن حيث الممارسة السياسية فهي لن تستطيع أن تأخذ مكانها بجدارة بين الأمم المعاصرة ولن تستطيع أن تتمتع بالقوة السياسية الاجتماعية التي ترقى بمستوى التنمية البشرية والعمرانية وبمستوى التقدم العلمي التقني، كما يتمتع به غيرها من الدول. ولن تكون الخلافة المعاصرة دولة معاصرة إلا إذا قامت على آليات معاصرة وأدوات معاصرة أو مناهج معاصرة للممارسة السياسية.

ونحن أمام واقع معاصر... أمام فكر سياسي معاصر... أمام آليات معاصرة... ولا يجوز تجاهل كل ذلك إذا ما أردنا، حقاً، قيام دولة إسلامية قوية تقوم بدورها عن جدارة في عالم اليوم الذي تتزايد تحدياته السياسية الحقوقية الاجتماعية يوماً بعد يوم، مثلما تزداد

تحديات دوله الكبرى لما دونها من الدول إما بسبب تلك التحديات الحقوقية السياسية وإما بسبب أطماعها الاقتصادية والتوسعية في مناطق الدول الأخرى الضعيفة.

لأن الآليات المعاصرة والممارسة السياسية المعاصرة هي ما يدفع حقاً إلى قيام دولة معاصرة تتمتع بالعزة والمنعة بين الأمم الأخرى والشعوب الأخرى، ويرتقي فيها الإنسان على المستوى النفسي الاجتماعي وعلى مستوى الحرية السياسية وعلى مستوى الحقوق والواجبات بين الأفراد والجماعات وبين هؤلاء والسلطة التي تدير شؤونهم. وهو ما يؤدي إلى تقدم الأمة وازدهارها ورفعة شأنها. والرفع من مستوى الحرية والكرامة فيها.

وإقامة الحكم الإسلامي، أو بناء الدولة الإسلامية لا يعني بناء سلطة دينية تتحول إلى سلطة تحكم باسم الدين أو نيابة عنه، أو بناء سلطة مستبدة طاغية تطغى بهذه السلطة الدينية على الناس. ولا يعني ذلك إقصاء الآليات والأدوات المعاصرة للحكم والسياسة. ولا يعني مصادرة العقل أو تجميد التفكير أو صوغه في قوالب مغلقة جامدة، ولا يعني مصادرة الرأي أو احتكار التفكير... ذلك فهم قاصر للإسلام ولأحكام الإسلام وفهم قاصر لمفهوم الحكم في الإسلام، ولمقاصد الدين التي ينبغي أن تتحقق في المجتمع المسلم.

مثلما لا يعني ذلك الانكفاء على الذات وقفل أبواب التواصل مع الآخرين، أو تبادل المصالح معهم، أو إقصاء العلوم والمعارف والفنون والآداب التي ينتجها الغير أو عدم الاقتباس منها أو الاستفادة بها... لا يعني بأي حال من الأحوال العيش بمعزل عن الآخرين،

أو عدم الاطلاع على ما ينتجونه من فكر، ومن معارف وعلوم، ومن مناهج وطرائق للبحث والتفكير، ولا يعني عدم الاقتباس من هذا كله، والاستفادة منه وتسخيره لخدمة الإنسان وتطوره ورقيه. لأن أحكام الإسلام الأصيلة لا تعني العزلة عن الآخرين، والانكفاء على الذات، ولا تعني إقصاء الآخر أو عدم الاعتراف به، ولا تمنع من المثاقفة والمقابسة بين المسلمين وغير المسلمين... بين الدول والشعوب... بين الشرق والغرب... بين الشمال والجنوب، لأن هذه المثاقفة والمقابسة هي التي تساهم في تطور الفكر البشري والارتقاء بأساليب العيش وتطور طرق التفكير وطرق البحث والدرس.

2 ـ العبرة بالمضمون وليس بالآلية

يتميز الحكم في الإسلام عن غيره من أنواع الحكم الأخرى في المجتمعات الأخرى غير الإسلامية بالمضمون الديني الأخلاقي الاجتماعي الذي يجب أن تقوم عليه الدولة كدولة لمجتمع مسلم... يتميز بالمقاصد التي تسعى الدولة إلى تحققها في المجتمع المسلم، الذي يجب على السلطة التي تدير المجتمع المسلم أن تعمل من أجله. لأنها سلطة لمجتمع مسلم[1]... وهذا، حقّاً، هو ما يعزز سلطان الأمة كأمة مسلمة ذات سلطان ينطلق من هذا المضمون الذي تقوم عليه الدولة كدولة لأمة مسلمة، وبذلك فقط تتميز الدولة في الإسلام عن غيرها من الدول.

---

(1) ولذلك كان عنوان الكتاب «الحكم الإسلامي» وليس الحكم في الإسلام، استناداً إلى هذا الفهم للحكم في الإسلام.

أما خلاف ذلك، أي من حيث الآلية. . . من حيث الأدوات والوسائل التي تتوسل بها الأمة للقيام بدورها، وهي تحويل المضمون الذي تتبناه بما فيه من أفكار وقضايا وأحكام ومقاصد ونظريات إلى وقائع وأحداث وعلاقات سياسية اقتصادية اجتماعية، فهو لا ينبغي أن يختلف عن غيره من الآليات والأدوات التي ينبغي أن تكون آليات وأدوات معاصرة، حتى يتحقق سلطان الأمة ولا ينبغي النظر إليها كآليات على أنها يجب أن تكون على وجه دون آخر، أو أن تسمى باسم دون آخر، أو أن كونها على وجه دون آخر هو واجب من الواجبات الشرعية التي لا يجوز التخلي عنها، أو على أنها مما لا بد منه، أو ما لا يتم الواجب إلا به على نحو دون غيره، ولذلك فهو واجب على ذلك النحو دون غيره، وإنما ذلك مما يخضع لتطور الفكر السياسي، وتغير أساليب الممارسة السياسية وطرق تنظيم المجتمعات، بل هو مما يخضع لتطور فكرة الدولة في المجتمعات الإسلامية على نحو خاص. أي هو مما يخضع للظروف وللممارسات السياسية الاجتماعية التي تمر بها المجتمعات الإسلامية فتتطور بتطور هذه المجتمعات وتتقدم بتقدمها وتنهض بنهوضها.

لأن العبرة في عمل الدولة أو في عمل مؤسسات الدولة هو المضمون الذي تعمل فيه الدولة أو تعمل فيه مؤسسات الدولة، أو الذي تعمل به، أو تعمل على تحققه في الواقع. وأن يكون هذا المضمون إسلامياً فهذا هو المطلوب. ولأن العبرة كذلك هي بما يصدر عن هذه المؤسسات ـ مؤسسات الدولة ـ من قرارات وتوجيهات، وأن تكون هذه القرارات والتوجيهات إسلامية، فهذا هو المطلوب. ولأن العبرة بالمقاصد التي تطمح الدولة، أو تطمح

مؤسسات الدولة إلى تحققها في المجتمع، وأن تكون هذه المقاصد إسلامية خالصة، فهذا هو المطلوب.

أما الآليات والأدوات فهي «يمكن أن تنشأ وتتطور بحسب الحاجة إليها، وبحسب أهميتها ودورها في تنظيم العمل وتوفير سبل الممارسة الفاعلة للعمل السياسي والتنظيمي والإداري للمجتمع أو للدولة دونما حرج من ذلك، أو شبهة من حرام، أو من ابتداع مذموم، أو غير ذلك. لأن هذه الآليات أو الأدوات أو المؤسسات التي تتشكل منها بنية الدولة وتكوّن هياكلها الإدارية ومؤسساتها السياسية التنظيمية هي (في ذاتها) مجرد أليات وأدوات لتنظيم المجتمع وبناء الدولة. وليست هي مضامين... ليست موضوعات، فتكون مخالفة أو غير مخالفة لمبادىء الدين، أو تكون متوافقة أو غير متوافقة مع مقاصده... ليست أفكاراً في داتها... ليست قضايا في ذاتها قد نقبلها وقد لا نقبلها... ليست نظريات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو أخلاقية حتى يمكن أن توصف بالابتداع المذموم، أو أن نحكم عليها بالحلال أو بالحرام، أو أن نقومها بالصدق أو بالكذب، أو بالصحة أو بالفساد. ولكن يمكن أن توصف فقط بأنها ملائمة أو غير ملائمة... عملية أو غير عملية... مناسبة أو غير مناسبة، كآليات ووسائل وأدوات وطرائق للممارسة وتنظيم المجتمع، ولتوفير الفرص المناسبة لتطبيق أفكاره وسياساته في الواقع، على نحو يحقق أهدافه وغاياته كمجتمع مسلم يتطلع إلى إقامة العدل والحرية وممارسة الشورى وتجذير الأخوة والمساواة بين الناس»[1].

---

(1) سالم القمودي ـ الإسلام والدولة ـ ص 78 ـ 79

ليأتي، بعد ذلك، المضمون الذي يحكم كل هذه الآليات، أو الذي ينبغي أن يستخدم كل هذه الآليات والأدوات من أجله... من أجل تحقق مقاصده في الواقع السياسي الاقتصادي الاجتماعي، وهذا المضمون هو الذي ينبغي التدقيق في مدى علاقته بالدين واتصاله به وتواصله معه، والحرص على أن تكون هذه العلاقة علاقة وصل، وليس علاقة فصل أو إبعاد للدين عن قيادة هذا المضمون الذي تعمل من خلاله هذه المؤسسات كآليات أو كأدوات للممارسة السياسية في المجتمع. وهو ما يسمح لنا باستخدام الآليات والأدوات المعاصرة دون حرج، ما دام ذلك لا يمس المضمون الديني الأخلاقي الاجتماعي للمجتمع المسلم، أي لا يمس المضمون الذي يتبناه هذا المجتمع ويعمل من أجل تحققه.

لأن المشكلة الحقيقية ليست في اسم الدولة أو تكوينها كأداة للحكم، ولكن المشكلة الحقيقية هي في مضمون الدولة... في الأفكار والقضايا التي تتبناها الدولة، كيفما كان شكل هذه الدولة.

ولذلك فإن الشرطين الأساسيين لهذه الدولة المعاصرة هما:

- أن تكون ذات مضمون ديني ينطلق من الحقيقة الإسلامية الخالصة، فيحقق العدل والشورى ويعمل بأحكام الإسلام وليس باسم الإسلام، ويسعى إلى تحقيق مقاصد الدين في الواقع.
- وأن تتأسس الدولة من حيث الآلية على آليات وأدوات معاصرة، وعلى ممارسة معاصرة للعمل السياسي تستند إلى مؤسسات سياسية معاصرة.

ونحن على هذا المستوى، مستوى بناء الدولة، أو على مستوى الآليات والأدوات التي يتكون منها هذا البناء، أو على مستوى الطرائق

التي ينتظم بموجبها المجتمع أو التي تنتظم بموجبها الدولة، وتحقق عن طريقها أو من خلالها مقاصدها في الواقع كالمؤسسات الديمقراطية ومؤسسات الرأي والشورى والتنظيمات السياسية الشعبية الجماهيرية والنقابات والجمعيات والهيئات الأخرى لا نجد أي معنى لإثارة مسألة علاقة هذه الآليات والأدوات بالدين، ولا نجد معنى لربطها كمؤسسات وأجهزة وإدارات وهيئات (في ذاتها) بالحلال والحرام أو بالبدعة والضلالة، أو بالجواز والبطلان... لأن هذه المؤسسات والأجهزة والهيئات (كآليات في ذاتها) هي آليات محايدة دينيّاً وأخلاقيّاً واجتماعيّاً ولا معنى لوصفها بالإباحة أو التحريم أو بأنها حلال أو حرام، ولا معنى لنعتها بأنها بدعة أو ضلالة، أو بأنها يمكن أن تفرض على المجتمع أو الناس فلسفة ما سياسية أو أخلاقية معينة أو أنها تفرض قيماً معينة ليبرالية أو علمانية أو غيرها... وهي ليست ـ على هذا النحو ـ من الابتداع المذموم في الدين أو من الابتداع المحظور فيه... «لأنها ليست مضموناً، ليست أفكاراً أو قضايا أو نظريات... ليست فلسفة، فتكون مخالفة أو غير مخالفة للدين، أو تكون منسجمة أو متعارضة معه، بل هي مجرد آليات تنظيمية تمنح الفرص والإمكانيات للحد من سلطة الحاكم ومن استبداده وطغيانه، وتوفر الأسلوب الصحيح للناس لتنظيم شؤونهم السياسية، ولممارسة حقهم في التعبير وفي المشاركة السياسية وتحقيق المساواة بينهم، وحفظ حقوقهم السياسية»[1].

ونحن هنا نتحدث عن آليات الممارسة السياسية كمجالس الأمة أو

---

(1) سالم القمودي ـ الإسلام والدولة ـ ص86 ـ 87.

الشورى أو الاتحادات والنقابات، أو عن المؤسسات السياسية، أو عن الاستفتاء والانتخابات، أو غيرها من «آليات تنظيم المجتمع وتنظيم العمل السياسي والممارسة السياسية فيه. . . نتحدث عنها كآلية، وليس كمبدأ من مبادئ النظرية السياسية الغربية. . . أو كقيمة من قيم العلمانية أو الليبرالية أو غيرها، حتى يمكن أن تقوّم أو أن ينظر إليها على أساس علاقتها بالدين، وعلى أساس توافقها أو عدم توافقها معه، أو على أساس انسجامها أو عدم انسجامها مع مبادئه ومقاصده. بل إننا لا نجد ـ لذلك السبب ـ معنى لربطها بالدين، لأنها لا تزيد عن كونها آليات أو أدوات تخضع، كما تخضع أي آلية أو أداة لاستخدام الإنسان، ومن خلال هذا الاستخدام، بل من خلال المضمون الذي يتضمنه هذا الاستخدام يمكن تقويمها والحكم عليها من خلال ذلك وليس من خلالها (في ذاتها) كأداة يمكن أن تستخدم في الخير كما يمكن أن تستخدم في الشر. يمكن أن تستخدم في الحق كما يمكن أن تستخدم في الباطل. يمكن أن تستخدم فيما يحقق مقاصد الدين، ويمكن أن تستخدم فيما يتعارض مع هذه المقاصد»[1].

نقول ذلك لأن هذه المؤسسات هي مجرد آليات للعمل. . . للممارسة السياسية، ولا تحمل في ذاتها أي مضمون، بل هي أداة لتحقيق المضمون الذي تتبناه الدولة، فتحوله إلى وقائع وأحداث وعلاقات بين الناس. ولا علاقة لذلك بالدين، لا علاقة للآلية التي تقوم عليها الدولة أو الهياكل والمؤسسات التي ينتظم بموجبها المجتمع السياسي، وتتحقق من خلالها الممارسة السياسية، بالدين أو

---

(1) سالم القمودي ـ الإسلام والدولة ـ ص85 ـ 86.

بالحلال والحرام وإنما تكون علاقة الدين بتلك المؤسسات والهياكل من خلال المضمون الذي يعمل به، أو تعمل من أجله المؤسسات والهيئات.

أي أنها «مجرد طرق لخدمة أفكار وقضايا ولتحقيق مضامين نظريات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، أي أنها مجرد طرق لخدمة أي أفكار أو قضايا وأي نظريات يمكن أن تطرح للمداولة فيها أو من خلالها . . . وقد تكون هذه الأفكار والقضايا والنظريات مخالفة للدين وقد تكون غير مخالفة. . بحسب اختيارات المستخدم لهذه الآليات أو المؤسسات، وبحسب ما يطرحه من الأفكار والقضايا للنقاش والبحث والمداولة، وبحسب ما يصدر من خلال ذلك من قوانين وقرارات وتوصيات وتوجيهات ومواقف سياسية.

وما يصدر عنها هو شأن آخر لا يتعلق بها كآليات في ذاتها ولكنه يتعلق بما يوضع فيها أو ما يطرح من خلالها من أفكار وقضايا ومن مشروعات للقوانين والقرارات. وما يصدر عنها هو ما يمكن أن يوصف بأنه بدعة أو ضلالة إن كان حقّاً كذلك، عندما يتعلق الأمر بتحديد علاقته بالدين وبمدى تحقيق مقاصده، أو أن ما يصدر عنها هو غير ذلك مما يمكن أن ينفع الناس ويمكث في الأرض.

ولذلك فهي ليست محل تحليل أو تحريم، أو محل فصل أو وصل بالدين لأنها ليست مما يدخل في المضمون، أو المحتوى، أو الموضوع. . بل هي مما يدخل في باب الآليات والأدوات والأسباب التي يمكن أن نستعين بها ونقتبسها دونما حرج، مثلما نقتبس أدوات

ووسائل التقنية ومناهج العلوم الطبية أو الهندسية أو العلمية الأخرى التي هي من المكاسب التي حققتها الإنسانية عبر مسيرتها الطويلة، والتي لا ينبغي إهمالها أو تركها أو عدم الأخذ بها أو الاستفادة منها بمجرد أنها ظهرت في مجتمعات غربية غير إسلامية، لأن اقتباس أو استخدام هذه الآليات والأدوات والطرائق الديمقراطية (في ذاتها) أو المؤسسات والهياكل التي تنشأ عنها لا يعني تبني ما ترتبط به من قيم أخلاقية أو اجتماعية أو سياسية ليبرالية أو علمانية أو غربية، كما هو الحال في المجتمعات الأخرى غير الإسلامية.

بل إن هذه الآليات والأدوات والطرائق قد تساعد ـ إذا ما أحسن استخدامها ـ على تطبيق مبادئ الدين وتحقيق مقاصده في المجتمع، عن طريق توظيفها في تأصيل القوانين والقرارات، وفي تبني المواقف والاتجاهات التي تنسجم مع القيم والمعايير الإسلامية الأصيلة، وعن طريق استخدامها كذلك في رفض أو إبعاد كل ما هو غير إسلامي، أو لا يخدم الإسلام من ذلك»[1].

ولا يجوز في مجال الآليات والأدوات والوسائل والطرائق التي تكفل للأمة ممارسة سياسية حقيقية ومشاركة فعالة في العمل السياسي وفي القرار السياسي. . . لا يجوز في هذا المجال وفي هذا العصر كذلك الاستخفاف بما حققه الإنسان، أو بما وصل إليه في مجال الفكر السياسي أو التنكر له أو تركه وإهماله، والسعي إلى إنشاء دولة أو خلافة أو إمارة في هذا العصر بدون مؤسسات دولة. . . بدون مؤسسات للشورى أو الديمقراطية. . . بدون مؤسسات للرأي. . .

(1) سالم القمودي ـ الإسلام والدولة ـ ص87 ـ 88.

بدون نقابات وروابط واتحادات وتنظيمات للمجتمع الأهلي تعمل جنباً إلى جنب مع مؤسسات السلطة (الحكومة). حتى تكون الدولة الإسلامية المعاصرة دولة حقيقية يتمتع فيها المواطن بالحرية وبالكرامة وبالمساواة وبالعدل والشورى وبآليات تطبيقية عملية واقعية يعمل بها ومن خلالها على إثبات حضوره السياسي الاجتماعي في حركة المجتمع أو في حركة الدولة.

إذ إن هذه الآليات أو هذه المؤسسات الديمقراطية أو الهيئات السياسية التنظيمية هي في حقيقتها إنجازات بشرية لا ينبغي التفريط فيها أو تركها، إذا ما كانت صالحة أو مناسبة أو ملائمة من الناحية العملية التطبيقية السياسية أو الاجتماعية. بل يجب الاعتراف بها وبتطورها التاريخي كآليات لتنظيم المجتمع وممارسة السلطة على مستوى عالٍ من الأهمية خاصة بالنسبة لتحديد صلاحيات السلطة والحدّ من هذه الصلاحيات، وبناء مؤسسات للدولة تضمن المشاركة في القرار السياسي، وتوفّر الآلية المناسبة أو المنهج السليم لصياغة المواقف والاتجاهات ورسم السياسة العامة للدولة، واستخلاص المضامين السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تسعى الدولة إلى تطبيقها، أو التي يتوجب على الدولة بعد ذلك تحقيقها أو تنفيذها في الواقع العملي للمجتمع.

الفصل الثاني

الأمة والدولة

1 ـ سلطان الأمة

ضعف المواطن السياسي الدستوري القانوني في أي مجتمع أو في أي دولة إنما هو تعبير عن ضعف الأمة التي ينتمي إليها هذا المواطن. بل هو تعبير عن ضعف الدولة كذلك التي تقيمها هذه الأمة، لأن الدولة القوية إنما هي تجسيد لأرادة الأمة القوية، ولأن المواطن القوي في وطنه إنما هو تعبير عن قوة الأمة، وعن سلطانها الذي تفرض من خلاله هيمنتها على السلطة التي تدير هذه الدولة. والمواطن القوي في دولته لا يخشى سلطة هذه الدولة، لأنه دولة قوية تستوعب أفكاره وآراءه المعارضة وتستغرق ممارساته السياسية من خلال مؤسساتها السياسية الإعلامية... إلخ. والدولة القوية لا تخشى المواطن كذلك، أما الدولة الضعيفة فهي تخشى المواطن، فتسلبه حقه السياسي الاجتماعي ليبقى ضعيفاً مسلوب الإرادة، مستسلماً لها.

ولذلك فإن قوة المواطن الدستورية القانونية هي دليل على قوة الأمة، وهي الدليل الواقعي العملي كذلك على قوة الدوله وعلى علو

مكانتها بين الدول الأخرى والشعوب الأخرى. والدولة القوية حقّاً هي الدولة التي تعلي من شأن المواطن... من قوته القانونية السياسية، وتعلي من قدر اعتباره ومن قدر كرامته التي هي جزء من كرامة الدولة. وضعف المواطن وتدني قدر الكرامة الذي يمكن أن يتحصل عليه في بلده هو دليل على استبداد السلطة الذي تمارسه ضد مواطنيها، ودليل على طغيانها السياسي أو العسكري أو الاقتصادي أو الثقافي أو الاجتماعي على الأفراد والجماعات في المجتمع، بل هو الدليل على تلك النظرة الدونية التي ينظر بها الآخرون إلى هذه الدولة المستبدة الطاغية. وارتفاع قدر الكرامة الذي يمكن أن يتمتع به المواطن في مجتمعه أو في دولته هو دليل كذلك على ارتفاع قدر كرامة هذه الدوله بين الأمم والشعوب. لأن كرامة المواطن من كرامة دولته، وكرامة الدولة من كرامة مواطنيها. وقوة المواطن من قوة دولته، وقوة الدولة من قوة مواطنيها.

وهو ما يعني وجوب وضع الإنسان في مركز اهتمام الأمة، من جهة، وفي مركز اهتمام الدولة التي ينبغي أن تنظر إليه كقضية كرامة إنسانية... كحرية... كحقوق وواجبات... فتعلي من مكانته السياسية القانونية وتهيئ له من أسباب القوة السياسية والقانونية ما يمكنه من أن يكون مواطناً فاعلاً... مواطناً يمتلك من الآليات والأدوات القانونية والسياسية والثقافية ما يمكنه من ممارسة حقه السياسي على نحو أفضل.

لأن قوة الدولة الحقيقية لا تقاس بمدى تسلطها على مواطنيها وإحكام قبضتها على المجتمع الذي تحكمه وإنما تقاس قوة الدولة

بمكانتها بين الدول، وبمكانة مواطنيها، بل إن استبداد السلطة التي تحكم المجتمع وطغيانها على من تحكمهم دليل على ضعفها وخوفها من مواطنيها ومن الآخرين من حولها، وليس دليلاً على قوتها... بل دليل على عدم ثقتها بنفسها، وبأنها تعيش هاجس الأمن بأقوى درجاته حتى إنه ليقض مضجعها ويطغى على أي هاجس آخر غيره.

وهذا التوازي في القوة والضعف بين المواطن ودولته تؤيده أحكام ودلائل يسند بعضها بعضاً ويؤيد بعضها بعضاً ويعضد بعضها بعضاً في الواقع القانوني السياسي الثقافي الاجتماعي لأي مجتمع، وكذلك في العلاقة الجدلية بين المواطن والدولة. أي فيما يتمتع به المواطن من حقوق وما تهيئه له الدولة من آليات ومن فرص يستطيع من خلالها التمتع بهذه الحقوق.

وإذا ما نظرنا حولنا لرأينا هذه العلاقة الجدلية بين المواطن والدولة، بل بين قوة المواطن التي يستمدها من قوة دولته، وبين ضعف الدولة التي يتشكل من ضعف مواطنيها على المستوى الدستوري القانوني السياسي الثقافي الاجتماعي، حيث تظهر لنا هذه العلاقة واضحة جلية في دول كثيرة يشعر فيها المواطن بقوته القانونية السياسية الاجتماعية... وهي القوة التي يستمدها من قوة المؤسسات الدستورية الحقوقية السياسية الاجتماعية، مثلما يستمدها من الدولة التي أتاحت له الفرص المناسبة ليكون مواطناً قوياً سواء أكان ذلك في رغد العيش... في يسره، أم كان ذلك في قدرته على نيل حقوقه... في قدرته على التعبير عن رأيه فيما تتيحه له دولته من مساحات للحرية... حرية الفكر... حرية الرأي والتعبير. نعم،

هكذا هو حال الآخرين الأقوياء الذين يستمدون قوتهم من تقدمهم.. من طرائق عيشهم.. من أساليب تعاملهم فيما بينهم.. من قوة دولهم.. من قدر الحرية الذي يتمتعون به. وهكذا هو حالنا نحن الضعفاء!! الذين نستمد ضعفنا من تخلفنا، من عدم منهجية تطبيقاتنا السياسية الاقتصادية، من استبدادنا بالرأي والقرار، ومن طغيان بعضنا على بعض أفراداً وجماعات، دون اعتبار لقانون أو لعرف أو لدين.

ولذلك ينبغي أن يكون للأمة سلطانها على الدولة التي تقيمها، لأنها دولتها هي، ولأنها التعبير عن قوتها أو عن ضعفها، وعن قوة المواطن في هذه الدولة أو عن ضعفه فيها. وينبغي بعد ذلك، أن يتعزز هذا السلطان حتى تستطيع الأمة أن تقوم بواجباتها السياسية الاجتماعية من خلال مؤسسات الشورى، ومن خلال المؤسسات السياسية الشعبية الجماهيرية، ومن خلال منظمات المجتمع المدني السياسية الاجتماعية حتى تتوزع القوة السياسية الاجتماعية بين كل هذه المؤسسات ولا تبقى في يد واحدة هي يد السلطة الحاكمة فتستبد بها وتحتكر الرأي والقرار، وتطغى بذلك كله على الناس.

بل إن سلطان الأمة ينبغي أن يفوق أي سلطان آخر في الدولة، لأن الأمة هي التي تصنع الدولة، بمؤسساتها وهياكلها السياسية وتنظيماتها الشعبية الجماهيرية... إلخ.، وهي التي تحتضن السلطة التي تدير هذه الدولة، وهي التي تحاسبها، وهي التي توجب عليها تحقيق آمالها وطموحاتها كأمة في الواقع العملي، عندما يتحول سلطان الأمة إلى مؤسسات تستمد قوتها القانونية السياسية من هذا السلطان.

ولكي يتعزز سلطان الأمة ويفوق أي سلطة أخرى ينبغي أن تعمل

الأمة على ذلك أو أن تعمل من أجل ذلك من خلال آليات وأدوات معاصرة تتوصل من خلالها إلى هذا السلطان الذي ينبغي أن يكون. ولن يتعزز هذا السلطان إلا إذا ما قام على إرادة حقيقية للأمة لبناء سلطانها، وممارسة حقها السياسي الاجتماعي الأصيل الذي سلب منها بفعل طغيان السلطات واستبدادها بحركة الفكر، من جهة، وبالرأي والقرار من جهة أخرى.

وهذا حقاً، هو ما يؤدي إلى بناء أمة قوية ذات سلطان، من جهة، وقيام دولة قوية ذات سلطان كذلك... دولة تستمد سلطانها من سلطان الأمة، وليس من سلطان السلطة (الحكومة) التي قد تستبد وتطغى على الأمة، أو تستغل الدين فتحكم باسمه أو نيابة عنه، وليس بأحكامه. إن لم تقو الأمة بسلطانها على السلطة، وتعلو عليها وعلى كل فئةٍ أو حزب يحاول أن يستبد أو أن يطغى على الدولة وعلى الناس.

والأمة بسلطانها هي التي يجب أن تكون حارسة للدين عاملة على تطبيق أحكامه ومقاصده، معنية بكل ما يؤدي إلى التمكين له في الأرض «وهي(الأمة) التي يجب أن تكون معنية بتطبيق الشريعة، وهي التي يجب أن تكون معنية بتحقيق مقاصد الدين في المجتمع، أكثر من أي سلطة تحكمها أو تدير شؤونها، بل إن الأمة مطالبة بتفعيل الشريعة وتفعيل مقاصد الدين في المجتمع، وتحويل كل ذلك إلى وقائع وأعمال وإنجازات في الواقع. وعلى الأمة أن تجد من المسالك والدروب ما يمكنها من السلطة فتقوم اعوجاجها، متى شاءت، لأن الأمة هي مصدر السلطة السياسية الاجتماعية.. هي مصدر السلطة

الجزئية في الواقع الإنساني الإرادي للإنسان... الواقع الذي سخره الله لنا لنعمره ونبنيه وننظمه، ونعيش فيه إخوة متحابين، حاكمين ومحكومين»[1].

2 ـ اختصاص أصيل

بناء دولة قوية لأمة قوية إنما ينبغي أن يقوم على سلطان الأمة، لأنه من اختصاص الأمة، ونجاح أو استمرار أو استقرار أي نوع من أنواع الحكم أو أي نمط من أنماط السلطة أو أي شكل من أشكال الدولة إنما هو «من مسؤولية الأمة ومن مسؤولية الناس، لأنهم هم الذين يقفون وراء ذلك... هم الذين يقفون وراء نجاح أو استقرار أي نظام للحكم في المجتمع. أو وراء فشله وعدم انتظامه. وهم الذين سيتحملون نتائجه كذلك، وهم من سيجني ثماره إن كان خيراً، وهم من سيكتوي بناره إن هم أساءوا الاختيار أو أساءوا التقدير أو أساءوا استخدام هذه المسؤولية، فاختاروا سلطة مستبدة أو سلطة طاغية فيتحول ذلك إلى استبداد بالرأي والقرار، وإلى طغيان على الناس، ويتحول إلى عسف وظلم وجور، ولأن ذلك مما هو متغير من المجتمع، مما هو متغير من شؤون الناس وطرائق عيشهم وأساليب تنظيمهم لحياتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية ومما هو متطور بتطور المجتمع وتطور الأفكار والمعارف والعلوم والفنون. ولأن نوع السلطة في المجتمع وشكل الدولة فيه وما يتبع ذلك من مؤسسات وهياكل وتنظيمات ودواوين للحكم وممارسة السلطة إنما هي آليات

---

(1) سالم القمودي ـ الإسلام والدولة ـ ص 75.

وأدوات ووسائل قابلة بحكم التطور التاريخي للتحوير والتعديل والإبدال والتغيير، بحسب حاجة المجتمع إلى مثل تلك المؤسسات والهياكل السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الإدارية، وبحسب تقدم المجتمع وتطور الفكر السياسي ومناهجه وأدواته، وبحسب قدرة المجتمع نفسه على تنظيم وتطوير تلك الآليات والهياكل والمؤسسات»[1].

وقيام حكم إسلامي أصيل، أو قيام دولة إسلامية حقيقية في المجتمعات الإسلامية إنما هو من اختصاص الأمة كذلك، بل هو اختصاص أصيل لها. وعليها أن تعمل من أجل تحققه في المجتمع المسلم... على الأمة أن تعمل من أجل أن تتأسس الدولة ـ من حيث المضمون ـ على أحكام الإسلام وعلى مقاصده، بحيث تخضع الدولة لحكم الشرع وتسعى إلى تطبيق أحكامه فتحكم بأحكام الإسلام، وليس باسم الإسلام أو نيابة عنه. وأن تتأسس ـ من حيث الآلية ـ على آليات وأدوات معاصرة، تمنع الاستبداد والطغيان وتؤسس للشورى تأسيساً معاصراً، حتى تتحول الشورى من مفهوم للعلاقة بين السلطة والناس، أو من مفهوم لحركة التفاعل بين السلطة والناس إلى مصدر للإلزام على مستوى الشأن العام كله. وتؤسس للناس كيفية ممارسة العمل السياسي، وتكفل لهم حقهم في المشاركة في القرار السياسي بمستوياته المختلفة، وحقهم في اختيار الخليفة أو الحاكم أو القائد أو الزعيم أو السلطان، وحقهم في عزله وفق كيفيات سلمية وآليات

---

(1) المصدر السابق ـ ص72 ـ 73.

ديمقراطية. حتى لا تستبد السلطة بالسياسة والرئاسة، وحتى لا تطغى على الناس فتحكم بما تشاء وكيفما تشاء.

فالأمة هي التي ينبغي أن تحدد شكل الحكم وكيفياته وطرائقه، وهي التي ينبغي أن تعين أداة الحكم، هي التي ينبغي أن تختار أو أن تعين من يحكمها ويدير شؤونها السياسية الاجتماعية الاقتصادية... إلخ.، وهي التي تحدد صلاحياته من خلال آليات الشورى ومؤسساتها التي ينبغي أن تمتلك من القوة والصلاحية ما يمكنها من ذلك. لأن السلطة السياسية الاجتماعية في الواقع الإنساني الذي سخره الله لنا هي من حق الأمة... وتنصيب الحاكم هو من حق الأمة وباختيارها، وخلعه هو من حق الأمة كذلك وباختيارها كما تنصبه باختيارها»[1]. فالأمة هي التي تختار من يدير شؤونها، ويحقق مقاصد دينها دون وراثة أو وصاية، ودون استبداد أو طغيان على الناس. لأن اختيار أداة حكم: خليفة، رئيس جمهورية، أمير، ملك، هي مسألة ليست حقّاً لأحد دون غيره، وإنما هي تخص الناس... كل الناس... تخص الأمة كلها، فهي التي ينبغي أن تختار الخليفة أو الأمير أو رئيس الجمهورية، وهي التي تحاسبه وهي التي تخلعه أو تعزله وفق آليات وإجراءات ينبغي أن تكون واضحة ومعروفة ومتفق عليها، مثلما هي واضحة ومعروفة ومتفق عليها عند اختياره»[2].

ولذلك فإن الأمة هي من يملك حق اختيار أداة الحكم... هي من يملك حق اختيار من يحكم... من يقود الأمة. وهي التي تحدد

(1) المصدر السابق ـ ص75.
(2) المصدر السابق ـ ص74.

كيفية هذا الاختيار، وهي التي تحاسب وتعزل من اختارته، وفق كيفيات واضحة ومعروفة يتفق عليها الناس، ووفق آليات سلمية ديمقراطية يعترف بها الجميع... تعترف بها السلطة التي تحكم، مثلما يعترف بها الناس.

«وهي (الأمة) التي يجب أن تكون معنية بتطبيق الشريعة، وهي التي يجب أن تكون معنية بتحقيق مقاصد الدين في المجتمع، أكثر من أي سلطة تحكمها أو تدير شؤونها، بل هي مطالبة بتفعيل الشريعة وتفعيل مقاصدها في المجتمع، وتحويلها إلى وقائع وأعمال وإنجازات في الواقع... وعلى الأمة أن تجد من المسالك والدروب ما يمكنها من السلطة فتقوم اعوجاجها متى شاءت لأن الأمة هي مصدر السلطة السياسية الاجتماعية... هي مصدر السلطة في الواقع الإنساني الإرادي الراهن للإنسان الواقع الذي سخره الله لنا لنعمّره ونبنيه وننظمه ونعيش فيه أخوة متحابين حاكمين ومحكومين»[1].

ولن تستطيع الأمة ذلك ما لم تكن تملك من الأدوات الدستورية ومن الوسائل والآليات السياسية والبرلمانية ما يمكنها من فرض إرادتها وبسط سلطانها على أداة الحكم، لتحديد صلاحيات السلطة، وضمان عدم تجاوزها لحدود هذه الصلاحيات، ومنعها من الاستبداد والطغيان.

«والإسلام لم يحدد شكلاً معيناً لبناء الدولة، أو نمطاً معيناً للسلطة التي تحكم المجتمع المسلم من حيث الآلية، أو من حيث أداة

(1) المصدر السابق ـ ص75.

الحكم، أو من حيث بناء الهياكل والأبنية والتراكيب السياسية كآليات في ذاتها. كمؤسسات للحكم، أو لممارسة السلطة، أو لتنظيم المجتمع والناس »[1].

لأن شأن الحكم من حيث الآلية والأداة هو شأن نسبي متغير، يخضع لتغير الزمان والمكان، وإلى اختلاف الأمم والشعوب، واختلاف ثقافاتها وتقاليدها السياسية الاجتماعية. ولذلك ترك القرآن الأمر للناس بحسب تقلبهم في الحياة، وبحسب ظروف عيشهم وطرائق تعاملهم وتفاعلهم فيما بينهم، وبحسب عاداتهم وتقاليدهم وما وصلوا إليه من أساليب تيسر لهم سبل ممارسة شؤونهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية. بحيث يمكن أن تكون السلطة السياسية أو الرئاسة الحاكمة خلافة وبيعة وشورى، ويمكن أن تكون رئاسة وانتخاباً ويمكن أن تكون قيادة وزعامة، ويمكن أن يسمى رئيس الدولة خليفة المسلمين، أو أمير المؤمنين أو رئيس الدولة، أو رئيس الجمهورية. . . إلخ.

«أما التجربة السياسية التاريخية أو الالتزام التاريخي غير المحكوم بنص لبناء السلطة السياسية أو لاختيار نوع النظام السياسي، أو لاختيار أداة الحكم فذلك محكوم بحكم التطور التاريخي نفسه للفكر الإنساني السياسي الاجتماعي، ومحكوم كذلك بحركة الإنسان في الواقع السياسي الاقتصادي الثقافي الاجتماعي المتغير، ومحكوم بقدرته على تطوير آلياته وأدواته السياسية وطرائقه التي يتوصل إليها لتنظيم المجتمع

(1) سالم القمودي ـ من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة ـ 193.

وبناء الدولة»[1]. وبالتالي فإن التجربة التاريخية السياسية هي تجربة غير ملزمة، لأنها محكومة بالتطور التاريخي. . . محكومة بتقدم المجتمع وتطوره وانتقاله من حال إلى حال، ومحكومة بحاجة المجتمع إلى آليات جديدة، وأدوات جديدة، وطرائق جديدة لممارسة العمل السياسي الاجتماعي.

«أي أن ما لا نص فيه هو ملك التجربة الثقافية التاريخية للمسلمين وما هو ملك للتجربة التاريخية ليس لأحد سلطان عليه دون آخر، لأنه مما يخص الناس جميعاً، ولأنه مما هو متغير من شؤون الناس، من شؤون حياتهم وبيئاتهم وطرائق عيشهم في الواقع، مما هو متغير من آلياتهم وأدواتهم وأساليبهم التي يتوصلون إليها لتنظيم أنفسهم وبناء مجتمعاتهم وإقامة دولهم.

وليس هناك «أي إلزام (نص) ديني بكيفية معينة دون غيرها لبناء السلطة السياسية أو الاجتماعية أو لاختيار أداة الحكم في المجتمع أو نوع النظام السياسي أو الاجتماعي. . . ولم يكن هناك أي إلزام بكيفية معينة لتنظيم المجتمع وبناء الدولة من حيث الآليات والأدوات والطرائق التي ينتظم بموجبها المجتمع في مؤسسات وهيئات وأبنية وتراكيب سياسية إدارية تنظيمية، أي من حيث الأدوات والمؤسسات السياسية أو الاجتماعية المتغيرة المتطورة بتطور الفكر السياسي نفسه، وبتقدم العلوم والفنون والآداب، وبتطور كيفيات وطرق الممارسة السياسية في المجتمع من حيث الآليات التي تقوم عليها الدولة كبناء،

(1) المصدر السابق ـ ص74.

كشكل، كهياكل ومؤسسات كآليات وأدوات وليس كموضوع أو كمضمون ديني سياسي اقتصادي ثقافي اجتماعي. . . إلخ.[1]»[2].

غير أن سلطان الأمة أو سيادة الأمة أو سيادة الشعب إنما هي ـ في الحقيقة ـ سيادة للأمة فيما يخص الأمة أو يخص الشعب أو يخص الناس من شؤون الدنيا، ومما لا حكم فيه ولا نص، أي فيما لا يتعلق بالدين كأحكام، وليست السيادة أو السلطان في غير ذلك مما هو من الدين. . . مما هو من أحكام الدين وفرائضه وواجباته، وهو مما تتحقق السيادة فيه للشرع. . . للحقيقة الدينية الخالصة لأحكام الإسلام البينة الواضحة، وهو ما يعني أن سلطة الأمة غير مطلقة في المجتمع المسلم، وإنما هي سلطة مقيدة بالشرع. . . مقيدة بأحكام الإسلام وبمقاصد الإسلام.

أي أن الأمة معنية بما سوى ذلك من شؤون الناس ومن شؤون دنياهم، مما هو محل الشورى مما تختص به الأمة لإدارة شؤونها السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية. لأن كل ذلك إنما هو مما يخضع للظروف والأحوال التي يمر بها كل مجتمع، ولقدر التقدم الذي حصله المجتمع، ولقدر المشاركة الفعالة للأمة في الممارسة السياسية، ولقدر فاعلية مؤسسات الرأي والشورى ودورها في حركة المجتمع، لأن ذلك كله إنما هو مما يخضع للشورى والرأي ولاجتهاد الناس، لأن ذلك كله إنما هو من شؤون الدنيا ومن شؤون الناس. .

---

(1) نتكلم هنا عن بناء الدولة كمؤسسات وهيئات وهياكل، أي عن الآليات والأدوات وليس عن المبادئ والقيم والمعايير والمضامين السياسية الاقتصادية الاجتماعية التي يقوم عليها ذلك البناء.

(2) سالم القمودي ـ الإسلام والدولة ـ ص73.

الفصل الثالث

«من الشورى كمضمون إلى الديمقراطية كآلية»[1]

1 ـ مبدأ أصيل لم يؤسس له

الشورى مبدأ أصيل من مبادئ الحكم في الإسلام، لا ينبغي أن يقوم حكم، أو أن تؤسس دولة أو سلطان في المجتمعات الإسلامية، إلا على أساسه، يعترف الجميع بذلك، حاكمين ومحكومين، لأن الشورى كمبدأ سياسي اجتماعي، وكقيمة أخلاقية أيضاً «هي ما يجب أن يتصف به المؤمنون، بل ويعملون به في تفاعلهم وتعاملهم، وفي اتخاذ مواقفهم وقراراتهم التي يتوصلون إليها من خلال ذلك... أي من خلال تبادل الرأي وتداوله فيما بينهم، ومعرفة صحيحه من فاسده، وخيره من شره، وخطئه من صوابه... ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾[2].

(1) هذا الفصل ورد في كتابنا (الإسلام والدولة) ـ مؤسسة الإنتشار العربي ـ بيروت 2005. كما ورد في القانون الرابع عشر من كتابنا (من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة الصادر عن مؤسسة الإنتشار العربي ـ بيروت 2009.). وقد أوردناه هنا أيضاً لعلاقته الوثيقة بموضوع هذا الكتاب، بعد التصرف فيه.

(2) سورة الشورى ـ الآية 38.

وعلى هذا النحو ـ أيضاً ـ يخاطب الله سبحانه وتعالى رسوله الكريم بقوله: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ﴾[1]. ليبين الله من خلال ذلك مفهوم العلاقة، ومفهوم التفاعل والتعامل الذي يجب أن يكون بين الرسول ﷺ وبين أصحابه، وبالتالي ليقرر أيضاً من خلال ذلك كيفية التعامل التي يجب أن تكون بين السلطة والناس، فلا تستبد السلطة برأي دون الناس. . . فتحتكر الرأي، وتستبد به، وتطغى به على الناس، فلا تسمع لرأي ولا تأخذ بنصيحة.

وهذا «المفهوم للعلاقة بين السلطة والناس، وهذا المفهوم لحركة التفاعل والتعامل بين السلطة والناس هو ما يمكن أن يتحول إلى مصدر للإلزام على مستوى الشأن العام أو على مستوى الدولة، أو إلى قاعدة للالتزام بما يتقرر من خلال الشورى:

- إما بحكم الشراكة في تداول الرأي، وهو ما يقتضي ـ قبل ذلك ـ توسيع دائرة هذا التداول بين الناس، ليتحقق التزامهم به ـ من جهة ـ ويتحقق كذلك التزام السلطة التي تدير شؤونهم به، من جهة أخرى.

- أو بشكل غير مباشر عن طريق تكليف من يقوم بالشورى في المجتمع من خلال اختيار النواب أو الممثلين أو أعضاء مجلس الشورى، أو غير ذلك من طرق المشاركة في الشورى، أو من طرق ممارسة الشورى، بحسب ما يوضع من طرائق وأساليب

(1) سورة آل عمران ـ الآية 159.

وآليات وقواعد لممارسة الشورى في المجتمع بما يتضمن تحوّل الشورى إلى نظام سياسي اجتماعي يتبناه المجتمع ويمارس الناس من خلاله العمل السياسي وفق آليات وقواعد وأساليب منظمة أو منتظمة بحسب ما يوضع لذلك من طرائق وكيفيات عملية لممارسة الشورى.

وهذا حقاً هو ما يجب أن يتصف به المجتمع المسلم، أو ما يجب أن يتصف به النظام السياسي الاجتماعي في المجتمع المسلم، تحقيقاً لمقاصد الدين، وتمكيناً للناس من ممارسة حقهم في المشاركة في الرأي، وفي القرار السياسي، وفي رسم سياسات المجتمع كمجتمع مسلم وتنفيذ هذه السياسات في الواقع العملي»[1]. وهناك أمثلة كثيرة معروفة عن الشورى كما مورست أو كما طبقت في التاريخ السياسي الإسلامي المبكر، وعلى مشاورة الرسول ﷺ لأصحابه، وعلى أخذه برأيهم في مواقف متعددة وكذلك الخلفاء الراشدين من بعده، غير أن الشورى لم تتأسس في ذلك الوقت ولم تتحول إلى مؤسسة أو إلى هيئة للشورى تقوم على قواعد وعلى كيفيات يمكن أن يمارس الناس من خلالها الفعل السياسي. وربما لم يحدث ذلك لأن المجتمع المسلم في ذلك الوقت كان في بداياته الأولى.. كان في بدايات تشكله وتكونه، ولم يكن في حاجة حتى ذلك الوقت إلى قواعد وطرائق منظمة للشورى... ولم يحدث ذلك فيما بعد، لأسباب كثيرة متعددة لعل أهمها أن ذلك كان يصب في مصلحة السلطة واستبدادها بالرأي والقرار واحتكارها العمل السياسي والقرار

(1) سالم القمودي ـ الإسلام والدولة ـ ص97 ـ 99.

السياسي والفعل السياسي «إلا أن هذا المبدأ ـ على الرغم من ذلك ـ لم يؤسس له، سواء أكان ذلك على المستوى النظري، أم كان ذلك على المستوى العملي التطبيقي، فلم يتحول إلى آليات وأدوات وقواعد وطرائق للعمل والممارسة في المجتمع... ولم تتخذ الشورى ـ نتيجة لذلك ـ شكلاً معيناً، أو سياقاً منظماً، ولم توضع لها كيفيات للتطبيق وآليات للممارسة على نحو يجعل منها مؤسسة سياسية قوية فاعلة، تقوم على قواعد منظمة، وعلى كيفيات معروفة، وعلى آليات وأدوات تعمل بها، وعلى طرائق وأساليب تعمل من خلالها على تهيئة كل الفرص الممكنة للناس لممارسة العمل السياسي، والمشاركة في القرار السياسي من خلال هذه المؤسسة»[1].

وهو ما جعل البعض يلجأ إلى الديمقراطية كمفهوم يملك من الآليات والأدوات والطرائق ما يجعله فاعلاً مؤثراً في حركة الناس السياسية الاجتماعية، وهو ما يعني كذلك أن هذا المبدأ (مبدأ الشورى) هو في حاجة إلى تأسيس، في حاجة إلى أن يتحول إلى آليات عمل، وإلى أساليب تنظيمية يتحول من خلالها هذا المبدأ إلى مؤسسات سياسية قوية فاعلة ومؤثرة في حركة المجتمع وفي العمل السياسي داخل المجتمع.

وحتى يتحقق ذلك حقاً، فإن الأمر يتطلب تجذير مبدأ الشورى كأصل من أصول الحكم في الإسلام، والتأسيس له، تأسيساً معاصراً يستوعب الآليات والأدوات المعاصرة للممارسة الديمقراطية على نحو

---

(1) سالم القمودي ـ الإسلام والدولة ـ ص95 ـ 100.

يحقق التعددية السياسية وتداول السلطة، ومشاركة الناس في العمل السياسي، وفي القرار السياسي، وهو الأساس الذي يجب أن يكون لشرعية أي نظام سياسي في هذا العصر.

لأن الشورى «يمكن أن تمارس بين الأفراد والجماعات على أي مستوى، وبأي كيفية كانت، ولكنها على المستوى السياسي العام للمجتمع أو على مستوى الدولة لا بدّ لها من تأسيس. . . لا بدّ لها من قواعد وكيفيات وطرائق، لا بدّ لها من أن تتحول إلى مؤسسة للرأي والشورى والقرار على مستوى المجتمع وعلى مستوى الدولة وعلى مستوى الشأن العام السياسي الاقتصادي الاجتماعي. . . إلخ. لا بدّ لها من أن تتحول إلى مؤسسة حقيقية للقرار السياسي أو للمشاركة السياسية في السلطة وفي اتخاذ القرار حتى تستطيع أن تقوم بدورها أو أن تؤدي دورها كآلية أو كأداة أو كمؤسسة. . . تنتظم وتقوم على قواعد وعلى آليات وأدوات تيسر سبل ممارستها وتهيئ فرص تطبيقها في المجتمع على مستوى الدولة. . . بما يحقق مقاصدها في الواقع السياسي الاقتصادي الاجتماعي العسكري الرقابي. . . إلخ. وبما يمنح قراراتها القوة والشرعية والفاعلية. أي لا بدّ لها أن تتسع لآليات جديدة وأدوات جديدة، ترفع من قدرتها التطبيقية في الواقع السياسي الاجتماعي وتعمل على تحويلها إلى مؤسسة فاعلة ذات قواعد وطرائق وآليات وأدوات ومناهج للممارسة السياسية في المجتمع»[1].

وموطن الداء الذي نخشى أن يتسرب إليها ليس في الآليات

---

(1) سالم القمودي ـ الإسلام والدولة ـ ص100.

الديمقراطية.. ليس في الأدوات التي يتشكل منها النظام الديمقراطي بقدر ما هو كامن في الأفكار والقضايا والمفاهيم والتصورات والنظريات الفلسفية السياسية التي يطبقها الغرب، ويدعو الآخرين إلى تبنيها وتطبيقها كذلك... تلك الأفكار والقضايا التي تتسرّب إلينا وتدخل إلى حياتنا من طرق أخرى إعلامية، ثقافية، سياسية ليس من بينها اقتباسنا أو استخدامنا للأجهزة الديمقراطية كآليات في ذاتها أو كأدوات أو كمؤسسات محايدة للعمل السياسي والمشاركة في السلطة والقرار كآليات أو كمؤسسات تهيئ الفرص للناس للعمل وفق اختياراتهم ووفق إرادتهم ووفق ما يتخذونه من قرارات. تهيئ الفرص للناس لاختيار ما يأخذونه وما يتركونه. بل إن الداء يتسرّب إلينا لأننا نترك هذه الأجهزة الديمقراطية ولأننا نرفض أو نهمل التعامل معها، ولأننا نتجاهل دورها الفعّال في تحقيق الحرية للناس في اختيار حكّامهم وتدفع عنهم أي استبداد أو طغيان وتمنع أي احتكار للسلطة أو للعمل السياسي أو للقرار السياسي.

وإذا ما كانت هذه الآليات والأدوات الديمقراطية تحتاج إلى ثقافة سياسية ديمقراطية تقوم على قبول مبدأ التعددية وتداول السلطة والمعارضة وحرية الصحافة، وتقوم على إنشاء المؤسسات السياسية الديمقراطية والهيئات والاتحادات والنقابات والروابط المهنية والجمعيات الأهلية وتقوم قبل ذلك على العدل والمساواة وقيم المواطنة وعلى الاعتدال والتسامح مع الآخرين وعدم التطرف في العمل السياسي والمشاركة الفعالة في العمل السياسي وفي الممارسة الديمقراطية. فإن هذه الثقافة السياسية الديمقراطية لا تشترط ولا

تتطلب بأي حال من الأحوال تبني فلسفات الغرب السياسية أو الأخلاقية، لا تحتاج إلى تبني أي فلسفة علمانية أو ليبرالية لا تحتاج إلى قيم الفردية واللذة والنفعية والسيطرة والاستغلال، لا تحتاج إلى ثقافة الغرب وطرائق وأساليب عيش الغرب.

ولكنها تحتاج فقط إلى تبني ثقافة سياسية ديمقراطية تجذر استخدام هذه الآليات في المجتمع وترسّخ كيفيات استخدامها حتى تتحول إلى عادات وتقاليد سياسية ديمقراطية في المجتمع، يصعب التخلي عنها أو تركها أو إهمالها.

وتبني ثقافة سياسية ديمقراطية لا يعني تبني الثقافة الغربية أو تبني الفلسفات الغربية: وهناك فرق كبير بين الثقافة السياسية الديمقراطية الخالصة التي يقوم عليها الاستخدام الصحيح الفعال لهذه الآليات أو المؤسسات الديمقراطية. وبين الثقافة الغربية كفلسفة وأخلاق واجتماع... إلخ.

وإذا ما كانت الممارسة الديمقراطية تقوم أو تتحقق تطبيقاً لأفكار ومفاهيم ديمقراطية تقود الفعل الديمقراطي... فإن هذه الأفكار والمفاهيم تقود الفعل الديمقراطي كمنهج، تقوده كخطوات منهجية، كطرائق للممارسة كآليات وأدوات للعمل، ككيفيات للتطبيق أو لممارسة العمل السياسي، وليس كمضمون لممارسة العمل السياسي أو كموضوع للفعل السياسي.

ولذلك فنحن هنا لا نهتم بارتباط الديمقراطية في الغرب أو في المجتمعات الأخرى غير الإسلامية بالمضامين الفلسفية السياسية الغربية أو العلمانية، ولا نرى معنى للربط بين الديمقراطية كآليات

وأدوات للعمل السياسي والتنظيمي داخل المجتمع وبين العلمانية أو أي من النظريات الفلسفية أو السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية الأخرى التي تتبناها تلك المجتمعات.

ولا نرى معنى كذلك للتنكر لهذه الآليات أو رفضها أو التخلي عنها. أو عدم الاستفادة منها كآليات سياسية مناسبة للحد من صلاحيات السلطة التي تمنحها السلطة لنفسها... وللحد من استبدادها وطغيانها، ولتوفر فرص المشاركة في العمل السياسي والارتقاء بمستوى الممارسة السياسية في المجتمع. بحجة أنها ظهرت في بيئات ثقافية معينة أو أنها ارتبطت في تلك البيئات بقيم معينة ليبرالية أو علمانية أو غيرها.

ونحن نعلم أن في غياب هذه المؤسسات أو ضعف فاعليتها كثيراً ما تستبد السلطة بالمجتمع، وتطغى عليه، ويصبح الأمر محض سلطة... بل سلطة مطلقة تحكم المجتمع بدون مؤسسات... بدون هيئات للرأي والشورى... بدون مؤسسات دولة... بدون مؤسسات شعبية جماهيرية.. وبالتالي بدون توازن بين المجتمع والسلطة التي تحكمه... وهذا هو حال الأنظمة الشمولية التي هي سلطة بدون دولة... حيث تنتفي الدولة أو ينتفي وجودها كدولة نتيجة طغيان السلطة على الدولة وطغيانها على المجتمع والناس قبل ذلك. وحيث يسود الغبن والقهر، والعسف والجور والاستبداد والطغيان من قبل القوي على الضعيف ومن قبل الحاكم على المحكوم.

ولو كانت هناك مؤسسات فاعلة تقوم على الممارسة الحقيقية للشورى أو للديمقراطية والمشاركة الفعالة في السلطة بل تقوم على

تداول السلطة نفسها لما لجأ الناس في ساعات الشدة إلى الخروج على حكامها، والثورة عليهم والإطاحة بهم... ولما لجأ البعض إلى اغتيال الحاكم أو الرئيس أو قتله أمام الناس...

ولو كانت هناك شورى أو ديمقراطية فاعلة لما لجأ الحاكم نفسه إلى تصفية الخصوم... تصفية جسدية... وإلى اعتقال الناس... وفرض قوانين الطوارئ للتضييق على الناس وكبت حرياتهم ومحاربتهم وليس لمحاربة العدو الذي يحتل الأرض وينتهك الأعراض ويسفك الدماء ويفسد في الأرض...

ولو كانت هناك شورى أو ديمقراطية لكانت هناك حرية... ولو كانت هناك حرية لخفت حدّة الضغوط النفسية على الناس ولخفّت حدّة الإحساس بالقهر والغبن والحرمان بين الناس ولانصرف الناس إلى شؤونهم وشجونهم... ولو كانت هناك حرية حقيقية لقلّ اهتمام الناس بالساسة والسياسة وبالحكم والسلطان... لأن الذي يدفعهم إلى ذلك، بل الذي يدفعهم إلى التطرّف فيه إنما هو الاستبداد السياسي من قبل السلطة واحتكارها للرأي والقرار، وطغيانها على المجتمع والناس بسبب غياب المؤسسات السياسية الشعبية الجماهيرية التي تحدّ من استبداد السلطة وطغيانها على الناس.

ومن هنا يمكن القول إن من الظلم والعسف بمكان إدخال هذه المؤسسات الديمقراطية أو هذه الهيئات والتنظيمات السياسية الشعبية الجماهيرية أو النقابات والاتحادات والروابط والجمعيات الأهلية كآليات وأدوات للعمل السياسي الديمقراطي أو العمل الإعلامي الثقافي أو التنظيمي المهني أو الاجتماعي في باب الحلال والحرام أو

في باب الابتداع المذموم، أو نعتها بأنها مخالفة لأحكام الشرع ومقاصد الدين.

لأن هذه الآليات أو هذه المؤسسات هي التي تحد من صلاحيات السلطة وتمنعها من الانحراف بالمجتمع عن أهدافه وغاياته لمصالحها وسياساتها وأيديولوجيتها التي قد تتعارض مع مقاصد الدين. ولأن بناء الدولة من خلال هذه الآليات والأدوات والمؤسسات السياسية الشعبية الجماهيرية، التي تكفل ممارسة الناس للسلطة وتهيئ لهم فرص المشاركة في القرار السياسي، وفي رسم سياسات المجتمع، وتوجيه هذه السياسات بما يحقق توافقها مع مقاصدهم وأهدافهم ـ من جهة ـ والتي تعمل وتحقق تعالي الدولة بمؤسساتها السياسية الشعبية الجماهيرية على السلطة بمؤسساتها وأجهزتها الاستبدادية ـ من جهة أخرى ـ هو الضمان الحقيقي لعدم انحراف السلطة وطغيانها على المجتمع واستبدادها بالرأي والقرار فيه، وهو الضمان الحقيقي لإرجاع السلطة إلى جادة الصواب إذا ما حصل منها أي انحراف، أو إذا ما ظهر منها أي استبداد أو طغيان. . .

مثلما لا يجوز ـ من جهة أخرى ـ وصف مجتمع ما، أو دولة ما بأنها دولة غير إسلامية، فقط لمجرد أنها تتبنى أبنية وتراكيب وهياكل ومؤسسات سياسية ديمقراطية وتنظيمات شعبية جماهيرية معاصرة: كالبرلمانات ومجالس الشعب والجمعيات والنقابات والتنظيمات السياسية الأخرى. كآليات وأدوات لممارسة العمل السياسي في المجتمع ولتحقيق قدر من المشاركة الشعبية في هذه الممارسة من خلال تلك الآليات والأدوات.

وإنما توصف الدولة بأنها إسلامية أو غير إسلامية بقدر تمسكها بالحقيقة الدينية، وبقدر تطبيقها للشريعة وتحقيقها لمقاصد الدين في الواقع السياسي الاقتصادي الاجتماعي، وتوصف الدولة بأنها إسلامية أو غير إسلامية كذلك من خلال المضمون الذي تقوم عليه الدولة أو الذي تقوم به تلك المؤسسات والهيئات والأبنية والتراكيب. . . من خلال الأفكار والقضايا التي تتبناها الدولة، أو التي تصدر عنها على شكل قوانين وقرارات ومواقف سياسية، وكذلك من خلال الأهداف التي تسعى الدولة إلى تحقيقها في المجتمع، ومدى توافق وانسجام تلك الأهداف مع مبادئ الدين وقواعد الشرع وكذلك من خلال قدرة الدولة على تحقيق غايتها الأولى وهي أن تكون كلمة الله هي العليا، وأن يكون الولاء في الدولة لله وحده، وليس للدولة أو الوطن أو الحاكم. . . ليس للأمير أو الملك أو السلطان. . .

2 ـ الديمقراطية كآلية في ذاتها. . . محايدة. . .

ولأن آليات الديمقراطية وأدواتها (في ذاتها) كآليات وأدوات أو كأساليب وطرائق لممارسة الديمقراطية هي آليات لا تحمل في ذاتها كآليات وأدوات مضموناً معيناً، بل إن ذلك يتوقف على استخدامها أو على كيفية استخدامها وعلى المضمون الذي يمكن أن تستخدم فيه هذه الآليات أو المضمون الذي يقف وراءها ويسندها، فإنه يمكن ـ والحال على هذا النحو ـ تأسيس مبدأ الشورى من خلال استخدام هذه الآليات والأدوات الديمقراطية المعاصرة على نحو يحقق هذا المبدأ (نفسه) في المجتمع المسلم. دون أن يمس ذلك أو يخدش مضمون الشورى. . . كمضمون ديني أخلاقي اجتماعي. حتى نتخلص بذلك

من ازدواجية الشورى والديمقراطية، هذه الإشكالية التي تسببت في كل هذا التخبط وهذا التخلف الشديد في الممارسة السياسية في مجتمعاتنا.

وهذا هو «ما يقودنا إلى الحديث عن الديمقراطية وعلاقتها بالشورى، ونحن عندما نتحدث ـ هنا ـ عن الديمقراطية فإننا نتحدث عن ديمقراطية محايدة، أو نتحدث عن أجهزة ديمقراطية محايدة في ذاتها، ولا نتحدث عن ديمقراطية علمانية أو رأسمالية أو مسيحية أو غربية، ولا نتحدث كذلك عن قيم ملحقة بها، أو تابعة لها. . . قيم قد لا يتصور البعض وجود آلية أو منهج ديمقراطي بدونها (بدون هذه القيم)، كقيم الفردية والقيم العلمانية. . . إلخ. . . نتحدث عن الديمقراطية (في ذاتها، أو من حيث هي في نفسها) كآلية وليس كمضمون. . . كمنهج للممارسة، وليس كموضوع للممارسة. . . وهي كآلية أو كمنهج ـ على هذا النحو ـ يمكن أن توجد وأن تستخدم بمعزل عن أي فلسفة سياسية أو فلسفة اقتصادية اجتماعية. . .»(1).

أي أننا عندما نتحدث هنا عن مبدأ الشورى من جهة وعن آليات الديمقراطية من جهة أخرى فإننا نقصد بذلك استخدام أجهزة الديمقراطية وآلياتها وطرائقها كمنهج للحكم، أي استخدام أجهزة الديمقراطية كآلية للممارسة السياسية، وليس كمضمون لهذه الممارسة. . . ليس كفلسفة سياسية اجتماعية، كما هي في الغرب.

«لأن الديمقراطية (كآلية) ليست نظرية سياسية رأسمالية أو علمانية

---

(1) المصدر السابق ـ ص100 ـ 101.

في ذاتها. . . بل هي أجهزة أو آليات وأدوات وطرائق يمكن أن تستخدمها أي نظرية سياسية بكيفية ما، فتحقق من خلالها مقاصدها في الواقع بمعزل عن أي قيم أو قضايا فلسفية سياسية أو اجتماعية أو أخلاقية ملحقة بها.

وبالتالي فإن ارتباط قيم معينة كالقيم الليبرالية أو القيم العلمانية بمفهوم الديمقراطية في بيئة ثقافية معينة، أو في سياق ثقافي معين لا يعني أن هذا المفهوم كآلية (في ذاتها)، أي باعتباره مجرد آلية، أو أداة للعمل هو حامل بالضرورة لهذه القيم، أو مجسد لها، كما هي في بيئتها الأولى، أو في سياقها الثقافي السياسي الاجتماعي الذي ظهرت فيه»[1].

«ونحن عندما نتحدث عن أجهزة الديمقراطية ـ هنا ـ إنما نتحدث عنها باعتبارها آلية (في ذاتها) وليس باعتبارها حاملة لقيم أو لقضايا أو لفلسفة سياسية أخلاقية، وهذا لا ينقص من قيمتها في ذاتها، أو من قيمة استخدامها أو من كيفية هذا الاستخدام، بل إن هذا هو ما يجعل منها منهجاً يمكن أن يعمل في مناخات فكرية مختلفة، وفي ثقافات مختلفة.

وفي كل الأحوال فإن أجهزة الديمقراطية (كأجهزة في ذاتها) ليست فلسفة، ولكنها آليات وتقنيات وممارسة نشأت في ظل فلسفة معينة، وتاريخ معين، وثقافة معينة، ولأسباب معينة. . . لكن هذا التعين أو هذا الوجود لا يعني أنها كآليات وتقنيات ومناهج لا يمكن أن

(1) المصدر السابق ـ ص 101.

تعمل في مناخات أخرى وفي ثقافات أخرى، غير المناخات والثقافات التي نشأت فيها. . .

ولذلك فإن ما يهمنا ـ هنا ـ هو ما يؤديه هذا المفهوم ـ (المفهوم الديمقراطي) من وظائف سياسية ديمقراطية فاعلة، في الواقع السياسي الاجتماعي. . . عندما يتحول إلى آليات أو أدوات أو مؤسسات سياسية. . . عندما يتحول إلى أجهزة ديمقراطية تحقق قدراً من المشاركة السياسية في السلطة. . . قدراً من المشاركة في القرار السياسي. . . قدراً من المشاركة في الممارسة السياسية وتهيئ للناس الفرص المناسبة لهذه المشاركة.

وبالتالي فإن تطبيق الديمقراطية كممارسة للحق السياسي وكمشاركة في القرار السياسي وكآليات وأدوات لهذه الممارسة أو استخدام أجهزة الديمقراطية في المجتمع المسلم كأجهزة (في ذاتها) لا يعني أن هذا المجتمع قد تحول إلى مجتمع علماني أو إلى مجتمع ليبرالي أو إلى مجتمع غير مسلم، لمجرد أنه استخدم هذه الأجهزة كأجهزة في ذاتها أو كأدوات وآليات للممارسة السياسية في المجتمع»[1].

3 ـ علاقة منهجية بين الشورى كمضمون والديمقراطية كآلية

«ومن هذا المنطلق ـ ولأننا ـ هنا ـ نتكلم عن ديمقراطية محايدة أو عن أجهزة أو آليات ديمقراطية محايدة أو عن أجهزة أو آليات في ذاتها يمكن الحديث عن ضرورة إنشاء أو قيام علاقة منهجية بين الشورى

---

(1) المصدر السابق ـ 102 ـ 103.

كمبدأ أصيل من مبادئ الحكم في الإسلام (غير مؤسس، أو هو يحتاج إلى تأسيس معاصر)، بين الديمقراطية كأجهزة أو آليات وأدوات معاصرة أنتجها الفكر البشري كإنجاز سياسي حضاري ليس لأحد دون آخر، بل هي ملك للبشر جميعاً، وليست حكراً على ثقافة دون أخرى، أو على حضارة دون أخرى...

علاقة منهجية تقوم على الآليات والأدوات والطرائق المعاصرة لممارسة العمل السياسي، ولا تقوم على المضمون، أو على الاحتواء... بل تقوم على استغراق الشورى لأجهزة الديمقراطية ولآلياتها وأدواتها المعاصرة (كآليات في ذاتها) أو كآليات محايدة لممارسة العمل السياسي في المجتمع... علاقة منهجية تقوم على آليات وأدوات معاصرة يمكن أن تؤسس للشورى فتنقلها من مبدأ سياسي اجتماعي أخلاقي، أو من قيمة أخلاقية سياسية اجتماعية إلى مؤسسة سياسية ذات قواعد وآليات وأدوات وطرائق ومناهج للممارسة السياسية، أو لممارسة العمل السياسي في المجتمع المسلم»[1].

لكن «هذه العلاقة لن تكون إلاّ علاقة منهجية ليس إلاّ... علاقة طرائق ووسائل وآليات وأدوات للممارسة... وليس علاقة مضمون... علاقة تنشأ بين الشورى والديمقراطية على أن تعمل الشورى بأجهزة الديمقراطية وآلياتها وليس بمضمونها الذي تحمله، أو الذي ينسب إليها، أو الذي تتهم بأنها تحمله كنتيجة لظهورها أو

(1) المصدر السابق ـ ص112 ـ 113.

لنشأتها في مناخ ثقافي آخر وفي حضارة أخرى غير تلك التي نشأت فيها الشورى أو ظهرت بين ظهرانيها. . .

بمعنى أن هذه العلاقة لا يجب ـ من جهة أخرى ـ أن تصل إلى درجة التماهي بين الشورى والديمقراطية، لأن للشورى خصوصيتها الثقافية الأخلاقية السياسية الاجتماعية، وللديمقراطية أيضاً خصوصيتها ـ في وسطها الذي ظهرت فيه ـ خصوصيتها الفلسفية السياسية الاجتماعية، ولذلك يجب أن تكون هذه العلاقة، أو هذا التأسيس على مستوى الآلية وليس على مستوى المضمون. . . على مستوى الآليات والأدوات (في ذاتها)، وليس على مستوى ما تحمله الديمقراطية أو ما ينسب إليها من قيم فردية، أنانية، ومن ذاتية في الممارسة وفي التصرف والمسلك وفي المقاصد والأهداف والغايات. . .

بحيث يمكن أن تستوعب الشورى (كمبدأ أو كقيمة) الديمقراطية كآلية، فتتأسس بذلك الشورى على طرائق وأدوات وآليات الديمقراطية، وتنشأ علاقة منهجية بين المفهومين، ويندمج المفهومان في حركة واحدة، ومنهج واحد، ومؤسسة واحدة للرأي والقرار فتتحول الشورى بذلك من مبدأ أو من قيمة سياسية اجتماعية أخلاقية إلى آليات وأدوات وطرائق للعمل السياسي. . . تتحول إلى آلية سياسية، ومن ثم إلى مؤسسة للشورى. . . تتحول إلى مؤسسة للرأي والقرار تعمل جنباً إلى جنب مع مؤسسات وأجهزة المجتمع الأخرى، وهذا الاتساع لمفهوم الشورى أو هذا التعديل أو التحوير الذي يتضمن إضفاء آليات جديدة أو إضافة آليات جديدة إليها إنما يتعلق بالشورى

كأداة كآلية في ذاتها وليس كمضمون إذ إن المضمون هو موضوع الشورى أو التشاور أو المشاورة وليس هو الأداة التي تتم بها هذه المشورة أو التي تتحقق بها الشورى في المجتمع»[1].

وهذا يعني أن تخضع الشورى كآلية للتطور التاريخي، وأن تخضع الشورى للتطور التاريخي يعني أن تعترف الشورى بالمؤسسات الديمقراطية وبالأجهزة الديمقراطية (في ذاتها) كآليات وأدوات معاصرة للممارسة السياسية في المجتمع فتتسع الشورى بذلك للآليات الديمقراطية كآليات متطورة أو كآليات معاصرة للممارسة السياسية في المجتمع بحيث تتبنى الشورى هذه الآليات أو تستخدمها أو تقتبسها أو تعمل على تعديلها أو تحويرها بما يتوافق معها فتتحول بها أو من خلالها إلى مؤسسة للشورى على أن تكون الشورى هي قاعدة الديمقراطية وأن تكون الديمقراطية (كآلية) أو كأجهزة محايدة هي التطور التاريخي للشورى، أو هي الآليات المعاصرة لتحقيق الشورى أو لممارسة الشورى في المجتمع.

أي إن «الشورى كمبدأ أو قيمة أخلاقية سياسية اجتماعية وكقاعدة للحكم في الإسلام يمكن أن تتسع وأن تتحول إلى آلية معاصرة أو إلى تأسيس يناسب العصر، إذا ما توفرت لها الآليات والقواعد والأدوات المناسبة للعمل والممارسة والتطبيق في الواقع، فتقود حركة المجتمع السياسية وتحقق فرص المشاركة في السلطة وفي القرار السياسي، وفي تداول السلطة والحد من صلاحياتها، بل تحديد هذه الصلاحيات

---

(1) المصدر السابق ـ ص 113 ـ 115.

قبل ذلك، وهذا يعني أن تتحول الشورى إلى آليات وأدوات ووسائل وطرائق للعمل السياسي وللمشاركة في ممارسة السلطة في المجتمع، أي أن تتحول إلى مؤسسة للشورى وإلى أجهزة معاصرة لممارسة الشورى في المجتمع على مستوى الشأن العام... على مستوى الدولة»(1).

وليست هذه «دعوة إلى الخلط بين الشورى والديمقراطية كيفما اتفق... وليست هي مجرد محاولة للتوفيق بين المفهومين، وليست هي كذلك علاقة اقتباس لمفاهيم سياسية أخلاقية، أو لنزعات ليبرالية أو علمانية يمكن أن تشكل انحرافاً عن أصل الشورى، أو عن حقيقة الشورى، أو عن معنى الشورى... ولكنها اقتباس لآليات وأدوات (في ذاتها) آليات وأدوات محايدة تشكل منهجاً للعمل السياسي المعاصر... آليات وأدوات يمكن تعديلها أو تحويرها، أو العمل على إثرائها من أجل تأسيس علاقة فاعلة بين الشورى كمبدأ، وبين أجهزة الديمقراطية كآليات وأدوات وطرائق لا يمكن غضّ الطرف عنها في الزمن الراهن»(2).

نعم الشورى مبدأ أصيل «لكن هذه الأصالة لا تدفعنا، أو لا يوجد فيها ما يدفعنا إلى تجاهل الديمقراطية أو التنكر لها:

كآليات وأدوات سياسية معاصرة يمكن أن تعمل (في ذاتها) في مناخات فكرية ثقافية مختلفة.

---

(1) المصدر السابق ـ ص115.

(2) المصدر السابق ـ ص115.

وكإنجازات بشرية سياسية حضارية من الخطأ عدم الاستفادة منها، كما يستفاد من غيرها من الإنجازات البشرية الحضارية، خاصة في مجال المناهج والآليات والأدوات في مختلف الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية...

كطرائق ووسائل تهيئ الفرص للناس للمشاركة في الممارسة السياسية، وفي القرار السياسي وفي الحد من استبداد السلطة واحتكارها لأدوات العمل السياسي.

كآليات وأدوات وتقنيات لا معنى منطقي موضوعي ولا سند شرعي لإدخالها في باب الحلال والحرام، أو الابتداع المذموم، أو نعتها بأنها مخالفة للدين أو متعارضة مع مقاصده.

بل إن أصالة مفهوم الشورى هي التي تدفعنا إلى ضرورة تأسيس هذا المفهوم من خلال إقامة علاقات منهجية بينه وبين الديمقراطية، كمنهج أو كآليات (في ذاتها)... علاقات منهجية تعمل على تحويل مفهوم الشورى إلى مؤسسة تقوم على قواعد وآليات ومناهج معاصرة للممارسة السياسية في المجتمع.

بحيث يمكن أن توفر لنا هذه العلاقة المنهجية بين الشورى والديمقراطية مرجعية أصيلة وهي الشورى كمبدأ أو كقيمة سياسية اجتماعية أخلاقية وكمبدأ من مبادئ الحكم في الإسلام، وتهيئ لنا في نفس الوقت تقنيات وآليات وأدوات معاصرة للممارسة السياسية وهي آليات وتقنيات الديمقراطية:

فمن جهة نحن أمام مفهوم أصيل للشورى، ولكنه مفهوم يحتاج

إلى تأسيس. . . لما يتم هذا التأسيس بعد. ومن جهة أخرى، نحن أمام قواعد وآليات ديمقراطية جاهزة يمكن لهذه الآليات والأدوات أن تؤسس لهذا المفهوم، وتنقله من مجرد مبدأ سياسي اجتماعي إلى آليات وقواعد وأدوات للممارسة»[1].

وإذا ما كانت «الديمقراطية ليست هي الشورى، والشورى ليست هي الديمقراطية، من حيث النشأة والمصطلح، إلاّ أن هذا لا يمنع من الناحية المنهجية الخالصة، ومن ناحية الآليات والأدوات والوسائل والطرائق اللازمة لممارسة العمل السياسي من إقامة علاقة على مستوى المنهج والآلية بين الاثنين (الشورى والديمقراطية)، انطلاقاً من أن غايتهما واحدة وهي توفير الفرص الممكنة والوسائل الممكنة للناس للمشاركة في العمل السياسي، والحد من صلاحيات السلطة واستبدادها، وممارسة الحرية بفاعلية لتحقيق المشاركة في الموقف السياسي، وفي القرار السياسي، حتى لا يستبد أحد برأيه، ولا بموقفه، ولا بقراراته وكأنه وحده الذي يعرف كل شيء، ويفهم كل شيء.

وهذه العلاقة المنهجية بين الشورى والديمقراطية هي الطريق الصحيح لتبيئة أجهزة الديمقراطية في المجتمع المسلم وهي الطريق الصحيح للقضاء على الازدواجية التي تمثّلها الشورى والديمقراطية كمفهومين أو كمصطلحين يمثلان إشكالية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، بل هي الطريق الصحيح لفك طلاسم هذه

(1) المصدر السابق ـ ص115 ـ 117.

الإشكالية المزمنة المتوارثة جيلاً بعد جيل، دون ظهور أي بوادر عملية لحلّها... وهي الإشكالية التي تتسبب إلى حدٍّ كبير في استمرار الوضع السياسي في مجتمعاتنا على ما هو عليه، من تقليد واجترار وتكرار لما يقال ويكتب حول الشورى والديمقراطية، ولما يمارس في الواقع في غياب تأسيس حقيقي لأي منهما في المجتمع المسلم الشورى أو الديمقراطية»[1].

4 ـ لا خوف على الإسلام من الديمقراطية كمنهج

ليس في الإسلام ما يمنع من قيام دولة إسلامية معاصرة بمؤسسات معاصرة تحقق العدل بين الناس، وتنشر قيم الشورى بينهم، وترتقي بهم إلى مصاف الدول القوية... القوية بشعوبها وبقدر الحرية الذي تتمتع به شعوبها... لا يمنع الإسلام من قيام دولة إسلامية معاصرة تطمح إلى تحقيق مقاصد الشرع في الواقع الإسلامي المعاصر. بل إن هذا من باب الواجب الذي لا يتم الواجب إلا به، ولذلك فهو واجب.

وقيام دولة إسلامية معاصرة هو واجب، ووجود مؤسسات وتنظيمات معاصرة وآليات وأدوات ووسائل للعمل والممارسة معاصرة لتنفيذ هذا الواجب هو واجب كذلك، أو هو مما لا يتم الواجب إلا به في هذا العصر. وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

و«يخطىء من يظن أن الإسلام يمنع الناس من قيام حكم إسلامي معاصر، أو من بناء دولة إسلامية معاصرة على أسس معاصرة، تأخذ

(1) المصدر السابق ـ ص112 ـ 118.

بأسباب التقدم أو أن الإسلام ضد الديمقراطية، كآلية، كأداة للعمل السياسي وللممارسة السياسية وليس كمضمون أو كفلسفة أو كأيديولوجيا. أو أن الإسلام يقف حجر عثرة في طريق تحديث أجهزة الدولة ومؤسساتها الرسمية أو الشعبية الجماهيرية، أو تحديث الممارسة السياسية من حيث الآلية على نحو معاصر، أو أن الإسلام لا يقبل أو هو لا يستوعب أو هو لا يستغرق الآليات والأدوات والطرائق التنظيمية السياسية المعاصرة كآليات وأدوات لممارسة العمل السياسي ما دامت هذه الآليات والأدوات تستخدم لخدمة مضامين تهدف إلى تحقيق مقاصد الدين في المجتمع، ولا يتعارض استخدامها مع هذه المقاصد. أو أنه يمنع الناس من استخدام آليات الانتخابات وتداول السلطة والاستفتاء وتأسيس الشورى من خلال إقامة المجالس الديمقراطية والنقابات والاتحادات والجمعيات الأهلية ومنظمات المجتمع المدني كآليات لتنظيم الناس وممارسة حقوقهم السياسية... ليتحقق العدل بين السلطة والناس وتتحقق الحرية السياسية للناس وتتهيأ لهم الفرص للمشاركة في العمل السياسي وفي القرار السياسي.

«وإذا ما كان المجتمع المسلم يقوم على ثوابت كلية غير قابلة للتغيير أو التعديل أو التحريف، وإذا ما كانت هناك أحكام وقواعد دينية قطعية الثبوت قطعية الدلالة لا تحتمل ـ لذلك السبب ـ جدلاً ديمقراطياً، ولا محاججة سياسية فإن هذا لا يعني استبعاد استخدام أجهزة الديمقراطية كآليات لتنظيم المجتمع وممارسة السلطة فيه، لأن استخدام الأجهزة كآليات لا يعني تحديد المضمون أو المجال الذي تعمل فيه هذه الأجهزة. وإذا ما كان للديمقراطية مجالاتها المتعددة

التي يمكن أن تعمل فيها فإن للديمقراطية عندنا مجالها الذي ينبغي أن نحدده نحن، ولا يحدّده غيرنا، ولأن للديمقراطية قضاياها التي ينبغي أن نحدّدها نحن، ولا يحدّدها غيرنا، فنحن الذين نحدّد المجال الذي يمكن أن تعمل فيه أجهزة الديمقراطية أو أن تعمل من خلاله ونحن الذين نحدّد القضايا وأنواعها وأنماطها وأنساقها ونحن الذين نحدّد المضمون أو الموضوع الذي يمكن أن تعمل فيه أو أن تعمل من خلال هذه الأجهزة»[1].

و«الديمقراطية ليست قانوناً قطعياً صارماً إما أن يطبّق كله بما يحمله أو بما يلحق من أفكار وقضايا وفلسفات سياسية اجتماعية أخلاقية أو أن يترك كله بما فيه من أجهزة وآليات وأدوات لممارسة العمل السياسي، بل هي مجالات متعددة تتناول قضايا متعددة وهي هنا كأجهزة أو كمنهج أو ككيفيات عملية لممارسة العمل السياسي ينبغي أن تخضع لثوابت المجتمع وأساسياته الدينية الأخلاقية الثقافية الاجتماعية وأن تعمل من خلالها.

فالمجلس النيابي يمكن أن يصدر قانوناً يبيح الإجهاض كيفما كان، في مجتمع ما، تسمح قوانينه وثقافته بذلك ـ أي يسمح مضمونه الديني الثقافي الأخلاقي الاجتماعي بذلك ـ ويمكن لمجلس نيابي في مجتمع آخر لا تسمح ثوابته الدينية الأخلاقية الثقافية بذلك أن يصدر قانوناً يمنع ذلك إلاّ لأسباب صحية معروفة، ويفرض عقوبات صارمة على من يقوم بذلك، أو على من يساعد على القيام بذلك، لأن قوانين

(1) المصدر السابق ـ ص104.

هذا المجتمع ـ الأخير ـ وقيمه ومعاييره الدينية الأخلاقية لا تسمح بذلك. والمجلس النيابي كمؤسسة أو كآلية أو كجهاز من أجهزة الديمقراطية هو نفسه كآلية أو كأداة في كلتا الحالتين، وفي كلا المجتمعين وفي كلتا الثقافتين»[1].

والإناء بما فيه ينضح، وليس بغير ما فيه. لأن الإناء محايد، وما فيه هو ما يظهر عليه. وكذلك آليات الدولة، وكذلك هو حال المؤسسات الديمقراطية أو السياسية، فهي مؤسسات محايدة في (ذاتها) ولذلك لا يجوز أن نحكم عليها بالحلال أو بالحرام، أو بأنها متوافقة مع الدين أو متعارضة معه، إلا من خلال استخدامها... إلا من خلال ما يوضع فيها من أفكار وقضايا للنقاش... بل من خلال ما يصدر عن هذا الاستخدام، أو ما يصدر عنها من قوانين وقرارات ومواقف وتوجهات سياسية أو اقتصادية أو ثقافية أو اجتماعية. وليس مما يتعلق يها في (ذاتها) كآليات أو أدوات من تسمية، أو من تنظيم، أو من نسبة إلى مجتمع معين، أو إلى ثقافة بعينها، أو إلى حضارة ما.

وما يصدر عنها هو ما نضعه نحن فيها، ما نضمنه إياها، ما نطرحه خلالها للبحث والدراسة والنقاش والحوار، وما نقدمه خلالها من مشروعات للقوانين والقرارات، ومن آراء وأفكار وقضايا سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية ليتحقق لها الشكل القانوني أو الإداري بعد أن تصدر عنها، فتكتسب بذلك الصبغة الشرعية للتطبيق في الواقع»[2].

(1) المصدر السابق ـ ص 104

(2) المصدر السابق ـ ص 83.

بمعنى أن وجود المجلس النيابي أو البرلمان أو مجلس الأمة في المجتمع المسلم أو استخدام أجهزة الديمقراطية لا يعني أن أيّاً من تلك الأجهزة أو المؤسسات قد يحلّ حراماً أو يحرّم حلالاً، أو أن أيّاً منها قد يزيد في الدين أو ينقص منه شيئاً أو أن استخدامها قد يؤدي إلى ذلك بالضرورة»[1].

«وهذه مسألة ـ في نهاية الأمر ـ تتوقف على وعي المجتمع المسلم وعلى قوة إيمانه وعلى فاعليته الدينية السياسية الاجتماعية، وعلى مدى تمسّكه بمبادئ الدين ومقاصده، وتتوقف كذلك على أعضاء المجلس أو البرلمان أو المؤتمر الشعبي وإدراكهم لدورهم كمسؤولين مسلمين في مجتمع مسلم، وتتوقف أيضاً على السلطة التي تحكم المجتمع أو تدير شؤونه... وعلى مدى تمسّكها بثوابت المجتمع ومدى محافظتها على شخصيته الدينية الأخلاقية الثقافية الاجتماعية.

ولا خوف على الإسلام من ذلك... لا خوف على الإسلام من الديمقراطية... ولا خوف على المسلمين من الديمقراطية، لا خوف على ثوابت المجتمع وعلى أركانه، ولا خوف على شخصيته الدينية الثقافية الاجتماعية التي لا تستطيع كل ديمقراطيات العالم أن تنال منها، ولو جزءاً يسيراً...

وإذا ما حدث خلل أو انحراف تشريعي أو قانوني أو أخلاقي بسبب ذلك فإن ذلك لا يعود إلى المؤسسة الديمقراطية (في ذاتها) ولا

(1) المصدر السابق ـ ص104 ـ 105.

يعني أنه حدث ـ فقط ـ بسبب وجود المجلس النيابي أو البرلمان أو بسبب استخدام الأجهزة أو الآليات الديمقراطية، بل إن ذلك قد يحدث بسبب انحراف المجتمع أو بسبب ضعف فاعليته الدينية الثقافية السياسية الاجتماعية أو انحراف أعضاء البرلمان أو انحراف السلطة عن جادة الصواب، أو هو قد يحدث بسبب الاستخدام السيئ للآليات الديمقراطية أو بسبب الاستغلال السيئ لهذه الآليات من قبل المستخدمين لها لخدمة أهداف وغايات خاصة بفئة معينة أو جماعة معينة أو سلطة معينة في المجتمع. . .

أي أن المجلس النيابي ـ هنا ـ هو عبارة عن آلية، مؤسسة ديمقراطية تشكل آلية للعمل السياسي الديمقراطي. . . آلية لمناقشة أو بحث أو استصدار قانون ما، على هذا النحو أو ذاك، ليس أكثر. . . بحسب تشريعات المجتمع وثقافته وقيمه ومعاييره الدينية الأخلاقية الثقافية التي تعمل في ظلّها تلك الآليات والوسائل والأدوات والأجهزة الديمقراطية، وبحسب فاعلية المجتمع وقدرته على استخدام تلك الآليات أو المؤسسات على وجهها الصحيح، وبالطرق الديمقراطية السليمة وبحسب ما يطرح على هذه الأجهزة أو من خلالها من مضامين وموضوعات وأفكار وقضايا للنقاش أو للبحث والدراسة أو للرأي أو لاتخاذ القرار المناسب أو التوجه المناسب أو الموقف المناسب. . .»[1].

ولذلك «علينا أن نميز ـ هنا ـ بين الديمقراطية كقيمة أو كحاملة

---

(1) المصدر السابق ـ ص105 ـ 106.

لمجموعة من القيم الغربية أو الليبرالية أو العلمانية وبين الديمقراطية كآلية للحكم... كمجموعة قواعد قانونية تشكل آلية للحكم، أو مجموعة قواعد تشكل منهجاً للحكم أو الممارسة السياسية في المجتمع، بين الديمقراطية كنتاج لفلسفة غربية علمانية أو كجزء من فلسفة غربية علمانية أو كقيم يمكن أن تدعو إلى الحرية الفردية المبالغ فيها وإلى النفعية والأنانية وإلى الذاتية في الفكر والسياسة وفي الممارسة العملية، وبين الديمقراطية كآليات في ذاتها أو كأجهزة يمكن أن تستخدم في أي مناخ فكري، أو في أي ثقافة أو في أي مجتمع من المجتمعات.

فالديمقراطية كآلية أو كأداة للممارسة السياسية أو كمنهج ديمقراطي سياسي لا تعني أنها يجب أن تتضمن بالضرورة القيم العلمانية، ولا تعني بالضرورة الأخذ بهذه القيم أو تبنيها، وبالتالي فإن استخدام الآليات الديمقراطية في المجتمع لا يعني تبني الأفكار والقضايا والقيم والنظريات العلمانية في السياسة أو في الاقتصاد أو في الفكر والثقافة أو في الاجتماع. إذ لا علاقة للديمقراطية كمنهج سياسي إجرائي أو كأسلوب للعمل والممارسة السياسية في المجتمع بطبيعة القرارات التي تصدر من خلال المؤسسات الديمقراطية ذاتها، كالبرلمان أو مجلس الأمة أو مجلس الشعب أو المؤتمر الشعبي أو غيره»[1].

ونحن هنا نتكلم عن آلية وليس عن مضمون... نتكلم عن أداة

(1) سالم القمودي ـ الإسلام والدولة ـ ص106 ـ 107.

وليس عن فكرة أو قضية، أو عن نظرية سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية. . . نتكلم عن وسائل وليس عن فلسفات أخلاقية أو علمانية أو غيرها. . . نتكلم عن آليات يمكن أن تعمل بمعزل عن الثقافة التي أنتجتها، أو عن الفلسفة التي تقف وراءها. . . نتكلم عن آليات وأدوات تخضع لكيفية استخدامها، مثلما هو حال أي آليات أو أدوات أو وسائل أخرى، في مجالات أخرى علمية تطبيقية. أي تتوقف علاقتها بالدين على المضمون الذي تعمل به ومن خلاله في الواقع السياسي، وعلى ما يصدر عنها من قرارات وأوامر وتوجيهات، وليس عليها هي في ذاتها كآليات.

الجزء الثالث

المنابر والتيارات والتنظيمات السياسية



الفصل الأول

لا مهرب من التعددية إلا إليها

1 ـ حال إنساني

التعدد في الرأي أو في الكيفية والمنهج أو في التطبيق والممارسة هو حال إنساني ملازم لتعدد الأفراد والأفهام وتكوّن الجماعات والمجتمعات الإنسانية، وما تتبناه من أفكار وقضايا ونظريات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية مختلفة ومتباينة. وهو حال ملازم كذلك لقيام الدول والحكومات وظهور السلطات الحاكمة في المجتمعات على مختلف أنواعها وأنماطها.

حيث يظهر هذا التعدد في الرأي وفي الكيفية والمنهج من خلال تفاعل الأفراد والجماعات السياسية الاجتماعية فيما بينها تفاعلاً سلميّاً، يتأسس على محاولة كل فرد أو كل جماعة من الجماعات التعبير عن رأيها أو منهجها، وبيان خططها وبرامجها ومشاريعها السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية أو غيرها، وإظهار ذلك على أنه الرأي أو المنهج السليم، أو على أنه الفكر الأقرب إلى الصواب أو إلى الصلاح أو على أنه الكيفية الأنسب لخدمة قضايا الأمة وأهدافها

ومصالحها من غيره من الآراء والكيفيات والطرائق، والخطط الأخرى. أو على أنه الرأي الأقدر من غيره على تحقيق الحرية للناس، أو على إقامة العدل بينهم. أو على تهيئة قدر أكبر من فرص المشاركة في الممارسة السياسية، أو في الرأي السياسي، أو في القرار السياسي. أو الأقدر على توفير قدر أكبر من الرخاء ومن التقدم والازدهار.

حيث تتعدد الآراء والأفكار والقضايا بين الأفراد والجماعات، وتختلف كيفيات الممارسة السياسية وتتباين طرق تحقيق الأهداف والآمال والطموحات داخل المجتمع الواحد، بين الجماعات السياسية الاجتماعية المختلفة، بين ما هو مؤيد منها وما هو معارض، سواء أكان ذلك بالنسبة للسلطة القائمة في ذاتها، أم كان ذلك بالنسبة لكيفية ممارستها للسلطة، أو لكيفية إدارتها لشؤون المجتمع والدولة للسلطة القائمة، أو لكيفية ممارستها للسلطة أو لكيفية إدارتها لشؤون المجتمع والدولة، أم كان ذلك فيما بين الأفراد والجماعات وما تتبناه كل جماعة من أفكار وقضايا سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو غيرها.

وكل صاحب رأي أو فكر أو قضية من حقه ـ قياساً على حقوق الآخرين ـ أن يعبر عن رأيه أو عما يتبنى من أفكار وقضايا، وأن يحاول أن يقنع الآخرين بهذه الأفكار والقضايا، وأن يدعو إليها، بالحكمة والموعظة الحسنة، وأن يعمل على «إظهار صدق هذه الآراء والأفكار في ذاتها كآراء وأفكار صحيحة صائبة، وأن يبين مدى ملاءمتها للواقع الذي يراد لها أن تطبق فيه، ومدى توافقها وانسجامها

مع اشتراطاته الدينية الأخلاقية الاجتماعية»[1]، وما يترتب عن ذلك كله من نفع للمجتمع والناس.

ومن حق أي جماعة كذلك أن تعبر عن رأيها وعن أفكارها وقضاياها، وأن تحاول أن تقنع الآخرين بهذه الأفكار والقضايا السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية.. إلخ.، وأن تدعو إليها، بما في ذلك إظهار ما لديها من خطط وبرامج ومشاريع ورؤى للكيفيات المناسبة لتحقيق أهداف الأمة وآمالها وطموحاتها.

على أن يقوم كل ذلك على «التلقائية التي تعني الحرية الحقيقية غير المشروطة أو الأساس الذي تقوم عليه أي دعوة لأي فكر، أو لأي قضية، أو لأي نظرية سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، أو لأي محاولة لإقناع الآخر بتبني أي من ذلك، أو العمل به، أو تطبيقه. حتى تتحقق الحرية... حرية التعبير عن الأفكار والقضايا التي يعتقد كل طرف في صحتها... حرية الدعوة إليها... حرية التلقي... حرية قبول هذه الأفكار والقضايا أو رفضها... حرية تبني الأفكار والقضايا التي ندعو إليها، أو التي ندعى إليها، أو رفضها... حرية مناقشتها... تحليلها... دراستها... نقدها... حرية الأخذ بها أو تركها... حرية اختيار كل طرف ما يناسبه... ما يصلح له... ما يلائم طرائق عيشه وأساليب حياته»[2] وهذا هو «ما يرفع الغبن عن الناس، ويرفع عنهم الظلم والقهر والقسر والإكراه الذي يترتب عن حمل الناس على

(1) سالم القمودي ـ حركة الفكر بين التلقائية والتوجيه القسري ـ ص 34.

(2) المصدر السابق.

الأخذ بأفكار أو قضايا دون أن يكونوا مقتنعين بها، أو راضين عنها»[1].

وبذلك حقّاً يتحقق الاعتدال والإنصاف بين الناس في الدعوة، والتلقي، وفي الرفض والقبول. وبذلك أيضاً تتهيأ الفرص المناسبة للبحث عن الفكر الصادق... الفكر الموضوعي الخالي من التعصب، ومن الأنانية، ومن الذاتية، ومن الأهواء السياسية الأيديولوجية. ويتحقق الوصول ـ من خلال الرَغبة الصادقه في الجدل وفي الحوار ـ إلى تفاهم مشترك يتمكن الجميع من خلاله من الوقوف عند نقاط الاتفاق التي تجمع بينهم، ويتمكن الجميع كذلك من استيعاب نقاط الاختلاف فيما بينهم، ومحاصرتها. ووضع ذلك في الحسبان عند البحث عن أي حلول عملية لما يشكله ذلك الاختلاف من مشكلات يعاني منها الجانبان أو الطرفان المختلفان، أو الأطراف المختلفة المتباينة في الفكر والرأي وفي الكيفية والمنهج في الواقع الثقافي أو السياسي أو الاجتماعي الذي يعيشون فيه، أو الذي يتفاعلون فيه»[2].

وهذا الحق المجرد ـ سواء أكان حق الرفض أم حق القبول.. حق الاتفاق أم حق الاختلاف ـ يجب «أن يكون مشاعاً بين الناس، ومقبولاً من كل الناس، كفعل إنساني تلقائي، وكحركة إنسانية تلقائية لنشر الأفكار والمفاهيم، وإشاعتها بين الناس، أو دعوتهم إلى تبنيها

(1) المصدر السابق ـ ص 56.
(2) المصدر السابق ـ ص 62.

والعمل بها من خلال الدعوة والحوار، والجدل والمحاججة، ومن خلال المثاقفة والمقابسة، والأخذ والرد، والرفض والقبول لما يطرح من أفكار وقضايا، ولما يعرض من نظريات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، على مستوى الأفراد والجماعات، وعلى مستوى الشعوب والثقافات.

لأن لكل الناس الحق في التعبير عن آرائهم وأفكارهم التي يعتقدون في صحتها وصوابها، ولكل الناس الحق في نشر هذه الأفكار والقضايا بين الناس، ومن حق كل الناس أن يتبنوا أفكاراً أو قضايا دون غيرها أو أن يتبنوا مواقف وتوجهات معينة، سياسية أو اقتصادية أو ثقافية أو غيرها، وأن يعملوا بها في واقعهم السياسي الثقافي الاجتماعي، أو أن يرفضوا ما يطرح عليهم من ذلك، أو ما يعرض عليهم من أفكار وقضايا ومن مفاهيم ومعايير لا يقتنعون بها، لا يقتنعون بصدقها وصوابها أو ملاءمتها للواقع الذي يعيشون فيه على وفق إرادتهم، وبحسب اختياراتهم واحتياجاتهم وقناعاتهم، على أن يكون ذلك نحو تلقائي يقوم أو يتأسس على الاقتناع بصدق أو كذب هذه الأفكار والقضايا، ومدى ملاءمتها أو عدم ملاءمتها للوسط الثقافي أو السياسي أو الاقتصادي الذي يمكن أن يتبناها، ويعمل على تحويلها إلى وقائع وأحداث وإلى أبنية وتراكيب وتطبيقات سياسية أو اقتصادية، وإلى مواقف وتوجهات وعلاقات بين الناس»[1].

وهذا الاختلاف في الرأي أو في الرؤية والمنهج هو ما يؤدي إلى

(1) المصدر السابق ـ ص 54 ـ 55.

إثراء الفكر السياسي الاجتماعي للأمة، وإلى تنوع الكيفيات والمناهج السياسية الاجتماعية في المجتمع. مما يوفر اختيارات متعددة في الرأي وفي الكيفية وفي الممارسة والتطبيق. بل في الفكرة نفسها التي تتحول إلى عمل سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي أو غيره، إذا ما تحقق لها الانتشار والقبول، ووجدت طريقها إلى التنفيذ والتطبيق. وهو ما يوجب احترام هذا التنوع في الرأي وفي الفكر والممارسة، وإفساح المجال له ليعبر عن نفسه في الواقع، سواء أكان ذلك في المجال السياسي، أم كان ذلك في المجال الثقافي أو الاجتماعي.

والمجتمع الذي لا توجد فيه مثل هذه الآراء، أو الذي لا تظهر فيه هذه الآراء، أو هذه التيارات السياسية هو مجتمع راكد، ساكن، لا حركة فيه ولا حياة، لأنه يفتقد ـ عندئذ ـ وسائل حراكه وتغيره السياسي الاجتماعي، مثلما يفتقد بذلك أيضاً أدوات تطوره وتقدمه، خاصة في مجال الممارسة السياسية والمشاركة في القرار السياسي، الذي يقود كل ذلك ويحوله إلى وقائع وأحداث عملية واقعية سياسية أو اقتصادية أو تنموية أو غيرها.

2 ـ للتعددية دور تؤديه

وقد تكبر هذه الآراء أو التيارات السياسية أو الفكرية أو الاجتماعية، أو يكبر بعضها بانضمام آخرين إليها، وتبني أفكارها وقضاياها. بل والدفاع عنها أمام معارضيها، أي بانضمام أفراد إلى أفراد وانضمام آراء إلى آراء، وقضايا إلى قضايا أخرى تتفق معها في الرؤية والكيفية والمنهج، وهو ما يؤدي إلى ظهور تيارات سياسية أو

ثقافية أو اجتماعية أو غيرها يؤيد بعضها بعضاً ويعضد بعضها بعضاً، أو يختلف بعضها عن بعض ويفنّد بعضها بعضاً، لأن كلًّا منها يرى رأيه ويدعي أن رأيه هو الرأي الذي ينبغي أن يؤخذ به أو الذي ينبغي أن يتحول إلى أعمال وإنجازات دون غيره من الآراء. ومن هنا تتشكل في المجتمع تيارات سياسية ثقافية اجتماعية ذات أفكار وطرائق ومناهج للممارسة السياسية وذات أهداف ومطامع يختلف بعضها عن بعض، من حيث الرأي والكيفية ومن حيث الرؤية والمنهج، ومن حيث الهدف والغاية.

وهذا هو ما يدفع حقًّا إلى ضرورة الاهتمام بهذه المنابر والتشكيلات السياسية، والارتقاء بها إلى مستوى سياسي مهني منظم ومعترف به في الوسط السياسي، حتى تتكامل وظائف المجتمع السياسية، بجميع منابره وتياراته السياسية، ومؤسساته الشعبية الجماهيرية. وهو ما يرفع من أهمية هذه المنابر والتنظيمات في الوسط السياسي، من جهة، ويرفع من أهمية الممارسة السياسية في المجتمع، ومن أهمية المشاركة في هذه الممارسة، من جهة أخرى. بل إن هذا، كله، هو ما يجعل المجتمع كله في حالة حراك سياسي اجتماعي من أجل الوصول إلى ما هو أحسن وأفضل في جميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

لأن هناك حاجة ملحة لوجود تعددية سياسية، على مستوى الرأي والمنهج وعلى مستوى الكيفية والممارسة، أو لوجود تنظيمات أو منابر سياسية في أي دولة تطمح إلى أن تكون دولة معاصرة وتعمل بموجب آليات سياسية معاصرة، من جهة، وتهدف إلى تحقيق السواء

النفسي السياسي الاجتماعي بين مختلف أفراد المجتمع وجماعاته السياسية، من جهة أخرى... لا مهرب لأي دولة معاصرة، أو تريد أن تكون دولة معاصرة من الاعتراف بالتعددية... في الرأي السياسي... في الكيفية السياسية... في الأفكار والقضايا السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية... إلخ.، وفي كيفيات تطبيق هذه الأفكار والقضايا في الواقع العملي السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو غيره. «بل إن هذا التعدد قد يكون ضرورة في هذا العصر، لأنه يمثل صمام أمان من استبداد فرد أو فئة معينة بالحكم، وتسلطها على سائر الناس، وتحكمها في رقاب الآخرين، وفقدان أي قوة تستطيع أن تقول لها: لا، أو: لِمَ؟ كما دل على ذلك قراءة التاريخ، واستقراء الواقع»[1].

لأن للتعددية كآلية من آليات الممارسة السياسية المعاصرة دوراً تؤديه في المجتمع المعاصر يتسم بالأهمية السياسية الاجتماعية، وهو دور يصعب الاستغناء عنه في هذا العصر إذا ما أردنا حقّاً بناء دولة قوية معاصرة، تستمد قوتها من قوة أفرادها التي تتأسس على ما يتمتعون به من حرية في الرأي والتعبير ومن قدرة على الفعل والممارسة في شتى المجالات الفكرية السياسية الاجتماعية... إلخ. بل يمكن اعتبار التعددية السياسية في هذا العصر هي الأداة الأكثر فاعلية لاستقرار الجماعات السياسية في تنظيمات سياسية معترف بها، ولاستغراق ما يطرح في الساحة السياسية من أفكار وقضايا ومن آراء وكيفيات للعمل والبناء السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي. وهو ما يبعد عن

(1) د. يوسف القرضاوي ـ من فقه الدولة في الإسلام.

المجتمع، كذلك، الشطط والغلو والتطرف في النظر والعمل في الاعتراف بالتعددية، ما يفتح للناس من المسالك والدروب ما يهيىء لهم فرص تصريف الاحتقان السياسي الاجتماعي، ويرفع عنهم الغبن والقهر، ويزيل عنهم الخوف من السلطة ومن استبدادها وطغيانها الذي تمارسه في غياب مثل هذه الآليات السياسية التي تحد من صلاحيات السلطة، وتنشر بين الناس قيم الشراكة الحقيقية في الوطن والمواطنة، وفي الحرية والكرامة وفي الرأي والمشورة.

ويمكن تلخيص هذا الدور في:

- منع اغتصاب السلطة، أو غلق باب اغتصاب السلطة من قبل أي جماعات عسكرية أو غير عسكرية في المجتمع. وغلق باب الانقلابات العسكرية بفعل ما يؤدي إليه وجود التنظيمات أو التشكيلات أو المنابر السياسية في المجتمع من تعددية سياسية ومن تداول للسلطة من خلال صناديق الانتخابات. وهو ما يهيىء فرص المشاركة الجادة في العملية السياسية، وفي القرار السياسي، ويؤدي إلى الإصلاح السياسي أو التغيير الاجتماعي الذي يلبي حاجات الناس ويحقق أهدافهم وتطلعاتهم.

- تقسيم القوة السياسية القانونية الاجتماعية في المجتمع بين تنظيمات المجتمع المختلفة، مما يحول دون تمركزها في يد واحدة تبطش بها وتستبد وتطغى بها على الناس. بل تتوزع القوة السياسية في المجتمع على مختلف تياراته وتنظيماته السياسية الاجتماعية ومنظماته الأهلية، ومؤسساته الشعبية الجماهيرية، من

خلال ما يتم اختياره أو انتخابه كأعضاء في المجالس البرلمانية أو مجالس الشعب أو مجالس الشورى. . . إلخ.

- تيسير عمليات الانتظام السياسي السلمي الديمقراطي في المجتمع لمختلف فئاته وجماعاته وتياراته السياسية الثقافية الاجتماعية، وجعلها تيارات علنية منتظمة في مجموعات سياسية قانونية علنية معروفة من قبل الجميع، ومعترف بها من قبل الجميع. وتعمل من خلال هذا الانتظام على إرساء قواعد وتقاليد سياسية اجتماعية تهيء فرص المشاركة السلمية الديمقراطية لجميع الناس في شؤون الحكم والسياسة، على قدر واحد متساو في الحقوق والواجبات الدستورية القانونية السياسية الاجتماعية. . . إلخ.، من خلال الإحساس بأن المواطن المنتظم في تجمع أو تكتل سياسي أو اجتماعي أو مهني أو قانوني. . . إلخ. هو أكثر قوة ومنعة وأكثر فاعلية سياسية قانونية اجتماعية من غيره، أي من غير المنتظم في أي من ذلك.

- نزع فتيل الاحتقان السياسي الذي يتكون نتيجة وجود تنظيم واحد في الحكم، أو جهة واحدة، أو تشكيل واحد يستبد بفكره وتصوراته السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية على الناس ويطغى عليهم ويحتكر الممارسة السياسية دونهم. فيحرمهم من فرص المشاركة في العمل السياسي، ويحول بينهم وبين تحقيق آمالهم وأهدافهم السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية. . . إلخ.

- تنمية وإظهار قدرات الأفراد وكفاءاتهم السياسية من خلال ما يتاح لهم من فرص الممارسة السياسية الاجتماعية في تشكيلاتهم

وتنظيماتهم التي ينتمون إليها وفي محيطهم السياسي الاجتماعي، مما يهيئ لظهور قيادات جديدة باستمرار تعمل على تقدم العمل السياسي الاجتماعي على مستوى المجتمع ككل. لأن التشكيل السياسي أو التنظيم السياسي أو المنبر السياسي «هو مدرسة التكوين ومجال تأطير الوعي السياسي وحمل المواطنين على الانتظام في قوى يكون لها الفعل والتأثير. يكون لها ذلك من خلال إدراكها في مكانها أن تكون قوة فاعلة تحمي مؤسساتها وتجعل من القانون سلطة عليا، سياسية وأخلاقية، وتعي أن الدستور قانون أسمى منه يكون الاستمداد وبه يكون الالتزام في العمل الجماعي. وهذه المهمة تقتضي تجنيداً هائلاً وتستوجب على الخصوص وقفة تأمل ومراجعة وقيام بالنقد الذاتي الضروري»[1]. وهو ما يعني تقديم أطر سياسية واجتماعية ومهنيين مرموقين وسياسيين وإداريين وخبراء في كافة المجالات يساهمون في بناء المجتمع وتقدمه.

- التنافس على تقديم أفضل الحلول وأحسنها للمشاكل السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية وبيان الكيفيات المناسبة لتطبيق الأفكار والقضايا التي تحقق العدل والحرية والشورى في المجتمع المسلم.

وغياب هذه التعددية أو غياب هذا الدور للتيارات والتنظيمات السياسية إنما يعني الاستغناء عن الرأي الآخر، و«وحرمانه من فرصة

(1) د. سعيد بنسعيد العلوي ـ أدلجة الإسلام بين أهله وخصومه ـ ص320 ـ رؤية للنشر والتوزيع ـ القاهرة 2008.

التعبير عن نفسه كرأي آخر غير رأي السلطة، وهو ما يؤدي إلى استبداد السلطة بالرأي واحتكار التفكير ومصادرة حرية الآخر ورأي الآخر وهو ما يعني، من جهة أخرى حرمان المجتمع من رأي آخر كان يمكن أن يحدث أثراً أو فعلاً أو حركة أو إصلاحاً أو تغييراً يرقى بمستوى معين، وبمجال معين من مجالات الحياة السياسية الاقتصادية الاجتماعية أو الحياة الثقافية أو الفنية أو العمرانية أو غيرها»[1].

بل إن غياب هذه التعددية، أو هذا الدور، أو غياب هذه الآلية السياسية إنما يؤدي إلى استبداد أداة الحكم وطغيانها على الناس، مثلما يؤدي إلى فساد الحكومات وفساد المسؤولين، وتأخر التنمية، حيث لا رأي يسمع، ولا قوة سياسة اجتماعية تردع، ولا توزيع للقوة بين الناس في المجتمع، بل سلطة مهيمنة على كل شيء: على السلطة والدولة وعلى المجتمع والناس.

والمهم هنا هو أن تكون هذه التعددية السياسية أو أن يكون اختلاف هذه التنظيمات والتشكيلات والمنابر هو اختلاف تنوع في المجتمع... تنوع في الرؤيا وفي الكيفيات والطرائق وفي المناهج وليس اختلاف تضاد أو تعارض يؤدي إلى التعصب في الرأي أو في الفكر أو إلى التطرف في الممارسة والتطبيق، أي أن لنا أن نختلف ولكن لا نتصارع لأننا اختلفنا... ولنا أن نختلف ولكن لا نتصادم لأننا اختلفنا... ولنا أن نختلف وأن يكون اختلافنا اختلاف رأي... اختلاف اجتهاد، وليس اختلاف تعصب لمذهب أو لطائفة.

---

(1) سالم القمودي ـ من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة ـ ص 246.

وهو ما يحتاج حقّاً إلى رغبة صادقة في الاتفاق على الاختلاف في الرأي وفي الكيفية والمنهج، وإلى إرادة خيرة، وإلى عزم وإصرار، يحول الاختلاف إلى ثراء وغنى في الفكر والرأي، مثلما يحوله إلى توافق وانسجام، قبل ذلك وبعده. ليعطي كل فكر ثماره، وكل رأي ما فيه من خير وصواب.

3 ـ أن تظهر خير...

وأن تظهر مثل هذه التيارات أو التنظيمات السياسية إلى العلن، وأن تعبر عن آرائها وأفكارها وقضاياها أمام الملأ وعلى أعين الناس خير من أن تبقى في السر... في الظلام، تفعل فعلها السلبي في نسيج المجتمع وفي بنائه السياسي الثقافي الاجتماعي وفي انسجامه بين مختلف فئاته. وبدلاً من أن يكون الحراك السياسي الاجتماعي أو الصراع السياسي الاجتماعي صراعاً سريّاً سلبيّاً، يتحول من خلال التعددية السياسية المنظمة أو المعترف بها إلى صراع علني إيجابي معترف به، من قبل السلطة والناس، وبدلاً من أن يكون الصراع السياسي الاجتماعي صراعاً غير منظم، ولا يخضع لمعايير قانونية أو سياسية أو اجتماعية، يتحول من خلال ذلك إلى صراع منظم تحكمه قواعد وإجراءات دستورية قانونية إدارية تتمتع بالشرعية وباعتراف الجميع بها. وتعمل تحت سمع وبصر الجميع، فتخضع لها تلك التيارات وتحتكم إليها عند حدوث أي خلاف بين بعضها البعض، أو بين بعضها وبين السلطة القائمة.

ولا أدل على الحاجة إلى ظهور هذه التشكيلات السياسية والتنظيمات والمنابر إلى العلن والاعتراف بها وتقنينها في المجتمع من

وجود تيارات سياسية اقتصادية اجتماعية غير معترف بها أو غير مقننة، تعمل في السر أو في العلن أحياناً، دون الاعتراف بها، في المجتمعات التي لا تقوم على التعددية السياسية أو التي لا توجد فيها تنظيمات سياسية تعبر عن تلك التيارات وعن رؤاها وطرائقها ومناهجها السياسية وعن طموحاتها كجماعات سياسية، مما يجعل بعضها يعمل في الخفاء. حيث تتأرجح تلك التيارات بين تسميات مختلفة في المجتمع دون أن تكون لها تنظيمات أو هياكل معلنة، ما بين محافظين وإصلاحيين... حرس قديم وحرس جديد... يمين ويسار... إسلاميين وعلمانيين... إلخ. وهي تعبر جميعها عن رؤى مختلفة تتشكل أو تؤدي إلى تشكيل مجموعات سياسية اجتماعية، بحيث تعمل كل مجموعة على أن تسود رؤيتها الساحة السياسية، أو أن يسود فعلها هي هذه الساحة، وكل مجموعة منها تدعو غيرها من المواطنين إلى الانضمام إليها، لترفع بذلك من عدد مؤيديها ومناصريها، وهذا هو شأن التنظيمات السياسية العلنية، في حقيقتها، في كل مجتمع، وفي كل دولة... ويمكن، حقاً، تسميه مثل هذه المجموعات أو التشكيلات أو التنظيمات المخفية بأنها تشكيلات أو تنظيمات مخفية، أو بأنها تشكيلات أو تنظيمات غير معلنة، تقوم بما تقوم به التنظيمات المعلنة، وتمارس نفس الأدوار ونفس الوظائف التي تقوم بها أو تمارسها التنظيمات المعلنة، وإن لم يكن لها تنظيماتها أو هياكلها أو أسماؤها كتنظيمات أو تيارات أو تشكيلات معلنة، تتمتع باعتراف الجميع بها، سواء أكان ذلك على المستوى السياسي، أم كان ذلك على المستوى القانوني، الذي يبعد عنها شبهة العمل السري، من جهة، أو الإبعاد والإقصاء من جهة أخرى.

لأن هذه التيارات عندما لا تجد اعترافاً أو قبولاً من الآخر... من السلطة الحاكمة، يسمح لها بإشهار نفسها، وإظهار ما تعتقد في صحته وصوابه من أفكار وآراء سياسية تنكفئ هذه التيارات والتشكيلات السياسية على نفسها، وتلجأ إلى العمل السري، أو إلى العمل في الخفاء، من أجل كسب مزيد من الأنصار، ومزيد من القوة، حتى تسنح لها فرصة الظهور إلى العلن والعمل فوق الأرض وتحت الشمس، إما من خلال الاعتراف بها، أو بدون ذلك، إن كانت تملك من القوة المادية أو السياسية أو الاجتماعية ما يسمح لها بذلك..

وهو ما يؤيد الدعوة إلى الاعتراف بهذه التيارات السياسية التي تتشكل نتيجة تعدد واختلاف الرؤى والكيفيات والطرائق التي تنظر من خلالها تلك التيارات إلى قضايا الأمة الكبرى... القضايا السياسية الاجتماعية. وإلى كيفية الحكم وممارسة السلطة، أو لكيفية ترتيب الأولويات والأهداف السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية... إلخ. بل هذا هو ما يؤيد الدعوة كذلك إلى تنظيم هذه التيارات ذات الآراء والتوجهات المختلفة وذات المناهج والكيفيات المتعددة في المجتمع الواحد. والتأسيس لها تأسيساً معاصراً لتؤدي دورها في بناء الأمة والعمل من أجل تقدمها وازدهارها. من خلال البحث عن صيغ أو عن تكوينات تنظيمية سياسية اجتماعية، على هيئة تنظيمات سياسية أو تشكيلات سياسية أو منتديات أو منابر سياسية تعمل وفقاً لقوانين ومعايير سياسية اجتماعية واضحة ومعروفة. تنتظم بموجبها هذه التيارات في الواقع السياسي الاجتماعي. أي من خلال إنشاء

تشكيلات أو تنظيمات سياسية اجتماعية في المجتمع، تعمل في العلن وعلى مرأى ومسمع كل الناس حتى تحافظ بذلك على انسجام المجتمع وتوازنه، وحتى تؤدي كل جماعة دورها في بناء هذا المجتمع من وجهة النظر التي تراها دون إبعاد أو إقصاء أو حرمان لهذا أو ذاك، من هذه التيارات السياسية.

الفصل الثاني

ليست أحزاباً دينية

1 ـ الحزب الديني والحزب السياسي

يختلف مفهوم الحزب الديني اختلافاً جذريّاً عن مفهوم الحزب[1] السياسي، أو عن مفهوم الحزب كآلية للممارسة السياسية، رغم أن اللفظ الذي يطلق على الاثنين (الديني والسياسي) هو لفظ واحد في أغلب الأحيان: إذ بينما يتعلق الأول (الحزب الديني أو التحزب في الدين) بما هو دين، أو بما هو من الدين: كالكفر والإيمان. حيث يكون المؤمنون جميعاً هم حزب الله، وهم المفلحون:

---

(1) الحزب: جماعة الناس، وحزب الرجل: أصحابه وجنده الذين على رأيه، وكل قوم تشاكلت قلوبهم وأعمالهم فهم أحزاب، والحزب كل طائفة هواهم واحد، والحزب الجماعة، والحزب: الطائفة، وحازب القوم وتحزبوا: تجمعوا وصاروا أحزاباً ـ لسان العرب، مادة حزب.
والحزب: الجماعة من الناس ذوي القوة، والجماعة من الناس المجتمعين على مذهب سياسي عقائدي واحدة ـ الرائد ـ الجزء الأول ـ ص565.
والحزب: الصنف من الناس، وأصله من النائبة، من قولهم حزبه كذا، أي نائبه، فكأن المتحزبين مجتمعون كاجتماع أهل النائبة عليها ـ تفسير القرطبي ـ 2 ـ 6 ـ 223.

﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ۖ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَا ۚ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[1]، وهم الغالبون: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ * وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَـٰلِبُونَ﴾[2].

وحيث يكون الكافرون جميعاً هم حزب الشيطان، وهم الخاسرون: ﴿ٱسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ ٱلشَّيْطَـٰنُ فَأَنسَىٰهُمْ ذِكْرَ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ حِزْبُ ٱلشَّيْطَـٰنِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَـٰنِ هُمُ ٱلْخَـٰسِرُونَ﴾[3]، وحيث يكون الكافرون من الذين تحزبوا ضد الدين الجديد... ضد الإسلام، هم المهزومون: ﴿جُندٌ مَّا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ مِّنَ ٱلْأَحْزَابِ﴾[4].

وهذا هو وضع الأحزاب وهذا هو حالها عندما يتعلق الأمر بالدين... بالكفر والإيمان، بالخير والشر، بالصلاح والفساد، بالفضيلة والرذيلة، بالفجور والتقوى.

يتعلق الثاني (الحزب السياسي) بكل ما هو من السياسة... بكل ما هو من شؤون الناس ومن شؤون دنياهم... بكل ما هو من الرأي والممارسة... بكل ما هو من الكيفيات والطرائق التي يمكن أن

(1) سورة المجادلة ـ الآية 22.
(2) سورة المائدة ـ الآيتان 55 ـ 56.
(3) سورة المجادلة ـ الآية 19.
(4) سورة ص ـ الآية 11.

يمارس الناس من خلالها سياسة أمورهم وإدارة شؤونهم، السياسية الاجتماعية. . . إلخ.، وبينما الخلاف والتعارض في الحزب الديني يكون فيما هو من الدين، يكون الخلاف والتعارض في الحزب السياسي فيما هو من السياسة.

ونحن عندما نتحدث عن التنظيمات أو التشكيلات أو المنابر السياسية أو عن الأحزاب، هنا، فإننا نتحدث عن الأحزاب السياسية، أي عَن الأحزاب في السياسة، وليس عن الأحزاب في الدين، ونتحدث عن التحزب في السياسة أي عن التحزب في الرأي والمنهج، وليس عن التحزب في الدين، ذلك التحزب الذي يؤدي إلى تجزئة الحقيقة الدينية، أو تقسيمها أو التعصب لركن من أركانها وإهمال الأركان الأخرى. . . إلخ. مما يجعل من الممكن إقامة أحزاب سياسية في الدولة الإسلامية المعاصرة دون حرج، أي دون أن يعني ذلك، أو أن يؤدي إلى أي مساس بالدين الواحد، وبالحقيقة الدينية الواحدة.

و«كل ما يشترط لتكتسب هذه الأحزاب شرعية وجودها أمران أساسيان:

1 ـ أن تعترف بالإسلام، عقيدة وشريعة، ولا تعاديه أو تتنكر له، وإن كان لها اجتهاد خاص في فهمه في ضوء الأصول العلمية المقررة.

2 ـ ألاّ تعمل لحساب جهة معادية للإسلام ولأمته، أيّاً كان اسمها وموقعها فلا يجوز أن ينشأ حزب يدعو إلى الإلحاد أو الإباحية أو اللادينية، أو يطعن في الأديان السماوية عامة، أو في

الإسلام خاصة، أو يستخف بمقدسات الإسلام؛ عقيدته أو شريعته أو قرآنه، أو نبيّه عليه الصلاة والسلام»[1].

لأن مفهوم الحزب السياسي يختلف عن مفهوم الحزب في القرآن الكريم، ومصطلح حزب بالمعنى السياسي الذي نتحدث عنه يختلف في استخدامه وما يؤدي إليه عن مصطلح حزب بالمعنى الشرعي، أي يختلف عن مصطلح حزب الذي ورد في القرآن الكريم، وبالتالي فإن مفهوم الحزب الفقهي الشرعي يختلف عن مفهوم الحزب السياسي وليست هناك من علاقة بينهما إلا علاقة الاسم كاسم (حزب) أما من حيث المصطلح فهما يختلفان اختلافاً بيّناً واضحاً، إذ إن ما ورد في القرآن الكريم عن الحزب والتحزب إنما هو عن التحزب الديني... عن تحزب أهل الإيمان ضد الكفر وعن تحزب أهل الكفر ضد الإيمان وأهل الإيمان.

أما الحزب السياسي أو التحزب السياسي الذي نقصده إنما هو تحزب سياسي في شأن من شؤون الدنيا والناس، وليس في شأن من شؤون الدين وأحكامه وأوامره ونواهيه، التي يجب أن تتفق كل الأحزاب الإسلامية عليها كحقيقة دينية واحدة ملزمة للجميع ويعمل في ظلها الجميع.

ولذلك فإن كراهية الأحزاب السياسية في الإسلام إنما تأتي مخافة تجزئة الحقيقة الدينية أو مخافة بث الفرقة بين المؤمنين وانقسامهم (في دينهم) إلى شيع وأحزاب ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[2].

---

(1) د. يوسف القرضاوي ـ من فقه الدولة في الإسلام ـ ص 147.

(2) سورة المؤمنون ـ الآية 53.

أما حليتها أو شرعيتها فهي تأتي من ضرورة التفريق بين الحزب الديني والحزب السياسي، وبين التشيع الديني والتشيع السياسي. ومن إيمان الجميع بالحقيقة الدينية الواحدة وانطلاقها من هذه الحقيقة واعتبارها ليست محل جدل ونقاش وأخذ ورد، وإنما ذلك يكون فيما هو من شؤون الدنيا وشؤون الناس. فلا يجوز «في المجتمع المسلم أن يقوم حزب سياسي، أو رابطة أو هيئة أو تنظيم سياسي أو ثقافي أو اجتماعي، أو أن يتأسس على فكرة مناقضة للثوابت الأساسية للأمة، أو متعارضة مع أحكام الدين، ومع قطعياته، أو أن تخالف ما علم من الدين بالضرورة»[1].

والتشيع السياسي تشيع مقبول، لأنه يقوم على الرأي... على الكيفية... على المنهج السياسي الاجتماعي. ولأن التنظيم أو المنبر الذي نقصده هو تنظيم سياسي يضم مجموعة من الأفراد تنتظم في تجمع واحد، أو في تنظيم سياسي واحد، له رؤية سياسية اقتصادية اجتماعية واحدة، وتصور مشترك بين أفراده لكيفيات العمل السياسي والمشاركة السياسية، بحيث تعمل هذه الجماعة، أو هذا التنظيم السياسي على تحقيق الأهداف السياسية للجماعة التي تنتمي له، وهو تشيع غير التشيع الديني المذموم الذي يجزئ الحقيقة الدينية، أو يبعد الناس عنها، أو يجعلها حكراً عليه وحده دون غيره من الناس[2].

---

(1) سالم القمودي ـ من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة ـ ص253.

(2) أنظر: أحمد الكاتب ـ التشيع السياسي والتشيع الديني.

أما التشيع المذموم فهو التحزب ضد الدين، ضد الإيمان ابتداءً كما يفعل الكفّار والمشركون: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ * وَثَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ لْئَيْكَةِ أُولَٰئِكَ الْأَحْزَابُ * إِن كُلٌّ إِلَّا كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابِ﴾[1].

أو هو التحزب الذي يؤدي إلى تجزئة الحقيقة الدينية الواحدة، كالمقتسمين ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾[2].

أو هو الإيمان ببعض وجحود البعض الآخر من الحقيقة الدينية الخالصة، كالذين يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض:

﴿... أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[3].

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا * أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا﴾[4].

أو كالذين ﴿... فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[5].

حيث يشير القرآن هنا إلى الذين ﴿فَرَّقُوا دِينَهُمْ﴾ فانقسموا إلى

---

(1) سورة ص ـ الآيات 12 ـ 14.

(2) سورة الحجر ـ الآية 91.

(3) سورة البقرة ـ الآية 85.

(4) سورة النساء ـ الآيتان 150 ـ 151.

(5) سورة الروم ـ الآية 32.

فرق، وتشيع كل فريق منهم وتعصب لما تشيع له، فتجزأت بذلك الحقيقة الدينية وتجزأ الدين، وأخذ كل فريق بجزء وترك الباقي أو أهمله وانقسمت الحقيقة بين هذه الفرق والطوائف، حيث يعني التحزب هنا التفرق في الدين الواحد، وهو تحزب أو تفرق مذموم، بل إن هذا هو ما يؤدي إلى التشيع الديني المذموم... وإلى تكوّن الأحزاب المذمومة والمحرمة على المؤمنين، لأنها أحزاب تعمل على تجزئة الحقيقة الدينية الواحدة، وهو ما يفرق الأمة ويشتت شملها شيعاً وأحزاباً.

وإذا ما كانت لفظة (حزب) يمكن أن تعطينا مفهوماً آخر للتحزب وهو التحزب الديني المذموم، فإن هذا لا يعني أن نتخلى عن أداة أو عن آلية معاصرة من أدوات الممارسة السياسية تهيئ لنا فرصاً حقيقية فعالة للمشاركة في شؤون الحكم والسياسة، وفي الرأي والقرار، وفي بناء مجتمع يتمتع بالحرية السياسية بقدر يجعل منه مجتمعاً قويّاً ينعم أفراده فيه بالعزة والمنعة ضد أي استبداد أو طغيان يراد لهم.

وإذا ما كنا نتحرج من ذلك فلنسمها إذاً تشكيلات سياسية أو تنظيمات سياسية أو منابر سياسية أو تيارات سياسية، كالتيار الديمقراطي، بدلاً من الحزب الديمقراطي، أو فلنسمها جبهات سياسية مثلاً، كجبهة العمل من أجل الوحدة إذا ما كانت هذه الجبهة تسعى إلى تحقيق الوحدة أولاً، قبل أي شيء آخر. أو كجبهة العمل من أجل التقدم، إذا ما كانت هذه الجبهة تهدف إلى صنع التقدم والرفاه الاجتماعي، قبل أي شيء آخر. أو فلنسمها تنظيمات سياسية كالتنظيم السياسي الاجتماعي من أجل العدالة أولاً، أو من

أجل الشورى، أو من أجل الحرية... إلخ. أو غير ذلك من الأسماء.

أو أن نبحث عن صيغ أو أن نبحث في صيغ أخرى مناسبة أو آليات أخرى أو أدوات أخرى تؤتي نفس الثمار السياسية وتؤدي نفس الأدوار، وتقوم بنفس الوظائف حتى لا تبقى القوة والسلطة والآلية والصلاحية في يد واحدة تبطش بها، وتستبد وتطغى إما باسم الشرعية، أو باسم الدين، أو بغير ذلك من الأسباب والدوافع.

2 ـ كلنا مسلمون، ولكن...

عندما نتحدث عن التيارات والمنابر السياسية في الدولة الإسلامية فإننا لا نعني أن تكون هذه التنظيمات أحزاباً دينية تحكم باسم الدين أو نيابة عنه، ذلك لا يجوز في المجتمع المسلم لأنه مجتمع مسلم تحكمه كله، كمجتمع مسلم، الحقيقة الدينية الواحدة، وتدير شؤونه سلطة تحكم بأحكام الدين، وليس باسمه أو نيابة عنه، ولا نعني أن تكون هذه التنظيمات أحزاباً مذهبية طائفية... مغلقة أو متطرفة، أو جامدة منكفئة على ذاتها وعلى فهمها وحدها أو على رؤيتها وحدها أو على طرائق اجتهادها وحدها دون غيرها. وإنما نتحدث هنا عن التيارات والمنابر التي يمكن أن توجد في الدولة الإسلامية، كما في أي دولة معاصرة، أو تتطلع إلى أن تكون دولة معاصرة في آلياتها وأدواتها السياسية.

لأننا، كلنا مسلمون في مجتمعاتنا الإسلامية ندين بدين الإسلام، ولا يستطيع أحد أن يدعي أنه أكثر إيماناً من غيره، أو أنه أقرب من

غيره إلى الحقيقة الإسلامية، لأن ما في الصدور غيب لا يعلمه إلا الله، والله وحده هو علام الغيوب، ولأننا كلنا مسلمون فلا ينبغي أن ينفرد تنظيم ما بتسمية دينية (حزب... إسلامي، أو الحزب الإسلامي مثلاً، أو الجبهة الإسلامية، أو غير ذلك من التسميات الدينية دون غيره من الأحزاب الأخرى في المجتمع المسلم الخالص، لأننا كلنا مسلمون، وإنما يمكن أن ينفرد تنظيم ما بما يدل على أولوياته السياسية، أو اهتماماته المستقبلية، أو بما يدل على برنامجه الإصلاحي أو الاقتصادي أو التنموي... إلخ.، حتى لا يتحول التشيع السياسي إلى تشيع ديني مذموم، وحتى لا يستغل أحد الدين فيبحث فيه أو من خلاله عن شرعية يفتقدها، أو عن مصلحة لا يصيبها إلا به، أو عن مكانة يستظل بها، بينما ينكر على غيره ذلك. مثلما لا ينبغي ـ مقابل ذلك ـ أن ينشأ حزب في مجتمع مسلم خالص يتبنى فكراً يخالف أحكام الإسلام الواضحة البينة، ويتعارض مع مقاصده العامة، ولا يؤمن بالحقيقة الدينية كحقيقة حاكمة، وكحقيقة قائدة للشأن العام في المجتمع المسلم. أو يلجأ إلى استغلال الدين فيتخذ منه ستاراً لممارساته السياسية، فيتحول بذلك من التشيع السياسي إلى تشيع ديني مذموم يلحق الضرر بالدين نفسه مثلما يلحق الضرر بالمجتمع والناس.

وإنما نعني أن تكون هذه التشكيلات والتنظيمات تشكيلات وتنظيمات سياسية اجتماعية:

- تتبنى الحقيقة الدينية كحقيقة حاكمة للمجتمعات الإسلامية، وكحقيقة قائدة للشأن العام، أي تعمل من أجل أن تحكم الحقيقة الدينية الحياة العامة للمجتمع المسلم.

- تتبنى نظريات ومناهج وطرائق سياسية اقتصادية تنطلق من تلك الحقيقة الدينية الخالصة أو تستند عليها أو تستأنس بها، ولكنها لا تعارضها من جهة، ولا تنكفئ على ذاتها أو تتقوقع داخل قوالب جامدة، من جهة أخرى.
- تتخذ من الآليات المعاصرة والأدوات المعاصرة وسائل للممارسة السياسية وللعمل السياسي في المجتمع المسلم.
- تنتهج النهج السلمي الديمقراطي في سعيها إلى تحقيق طموحاتها السياسية الاقتصادية الاجتماعية.
- أن لا تفرض اجتهادها ورؤاها وفهمها على غيرها بالقسر والإكراه، بل بالدعوة والحوار، وأن لا تحمل أي تمايز ديني فيما هو من الدين... فيما هو من الحقيقة الدينية، وهو ما ينبغي أن يبعد عنها كل تعصب أو غلو أو تطرف في القول أو في الفعل على السواء.

وليس في الإسلام ما يمنع «تنظيم الناس في هيئات ومؤسسات وتنظيمات سياسية شعبية جماهيرية تمنح الناس القوة والفاعلية في العمل السياسي وفي المشاركة في القرار السياسي وفي مواجهة السلطة التي تحكم المجتمع إذا ما حاولت هذه السلطة أن تطغى على الناس. أو أن في الإسلام ما يمنع من قيام تشكيلات أو تنظيمات أو منابر سياسية اجتماعية في المجتمع المسلم، أو في الدولة المسلمة، المهم، هنا، هو أن تكون هذه التنظيمات تنظيمات سياسية مختلفة في نوع الممارسة والآلية، ولكنها متفقة في المضمون الديني الأخلاقي... متفقة في المقاصد والغايات التي هي خدمة الأمة الإسلامية وتحقيق العدالة بين أبنائها وتوخي الخير لأبنائها أفراداً أو

جماعات في كل مكان، ورفض الاستبداد والقهر والقسر والإكراه، وهو ما يعني الابتعاد عن التعصب... الابتعاد عن الحزبية الدينية أو التحزب الديني الذي يجزئ الحقيقة الدينية ويشتت المقاصد ويزرع التمذهب والتحزب لغير الإسلام، ولغير حقيقة الإسلام الخالصة»[1].

نعم، ليس هناك ما يمنع من ذلك إذا ما ميزنا بين الحزب الديني والحزب السياسي، وبين التحزب الديني والتحزب السياسي، وبين الحزب كمضمون تقف وراءه فلسفة سياسية أو اجتماعية أو تشريعية وبين الحزب كآلية، بل كمجرد آلية لممارسة العمل السياسي، تعمل من أجل، أو في ظل، المضمون الديني الأخلاقي الاجتماعي للأمة، كأمة مسلمة متميزة عن غيرها في فكرها وثقافتها وفي فنونها وآدابها.

3 ـ الوحدة والتعدد

الإسلام يوجب الوحدة: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾[2]. لأن الدين عند الله واحد، وهو الإسلام: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾[3]. ولأن المؤمنين إخوة في الدين الواحد:

﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[4].

ولأن في وحدة الأمة قوة وعزة ومنعة.

---

(1) سالم القمودي ـ من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة ـ ص 193.
(2) سورة الأنبياء ـ الآية 92.
(3) سورة آل عمران ـ الآية 19.
(4) سورة الحجرات ـ الآية 10.

وينبذ الفرقة بين المسلمين: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾[1]، لأن في الفرقة ضعف وهوان للأمة، وذهاب للهيبة والقوة والسلطان:

﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾[2].

﴿وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ. . .﴾[3].

﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[4].

﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾[5].

أي أصبحتم بنعمة الإسلام والإيمان إخواناً، أي بنعمة الدين الواحد. ولذلك ينهانا الله عن التفرق والاختلاف في هذا الدين:

﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[6].

وهم الذين تفرقوا واختلفوا في الدين ﴿فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[7]. فأخذ كل حزب منهم بعضاً من الدين وقالوا عنه إنه هو الدين، وإن ما عند غيرهم ليس هو الدين.

---

(1) سورة الأنفال ـ الآية 46.
(2) سورة الأنفال ـ الآية 46.
(3) سورة الأنعام ـ الآية 153.
(4) سورة آل عمران ـ الآية 105.
(5) سورة آل عمران ـ الآية 103.
(6) سورة الروم ـ الآيتان 31 ـ 32.
(7) سورة المؤمنون ـ الآية 53.

وقد نهى الله عن ذلك... نهى عن الاختلاف في الدين، وأمرنا أن نقيم الدين ولا نتفرق فيه ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾[1]. لأن الحقيقة الدينية واحدة وإن اختلفت درجات القرب منها أو البعد عنها من شخص إلى آخر، أو من جماعة إلى أخرى.

ونحن هنا نتكلم عن دين... عن حقيقة دينية لا يجوز أن تتجزأ، فتؤمن كل طائفة أو كل فرقة من الناس بجزء منها. ولكنها كلٌّ متكامل، ووحدة واحدة. وهذه الوحدة الواحدة هي التي ينبغي أن تسيطر على المجتمع كله، بل وأن تقود المجتمع كله، بأفراده وجماعاته ومنابره وتنظيماته السياسية أو الاجتماعية.

ووحدة الدين، والوحدة في الدين وعدم الاختلاف عليه هو ما تجمع عليه الأمة كلها، فالمؤمنون جميعاً يؤمنون بدين الله الواحد، وبأنهم إخوة في هذا الدين لكن هذا لا يمنع من الاختلاف في غير ذلك... لا يمنع من الاختلاف فيما هو ليس من الدين، بل هو من شؤون الدنيا ومن شؤون الناس، مما هو من الآراء والكيفيات والمناهج، ومما هو من الآليات والأدوات السياسية أو الاقتصادية أو غيرها، أو مما هو من الحرف والمهن واكتساب الرزق، أو مما هو من شؤون الحكم والسياسة... إلخ. حيث لا يمنع الدين من الاختلاف في ذلك... لا يمنع من الاختلاف في الرؤية السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية. على أن يكون هذا الاختلاف اختلاف تنوع داخل المجتمع الواحد، أو داخل الأمة الواحدة، لا اختلاف تعارض وتضاد، يبث الفرقة، ويدفع إلى انقسام الأمة إلى فرق وطوائف وتيارات متعارضة

(1) سورة الشورى ـ من الآية 13.

متباينة. بل اختلاف تنوع يعضد وحدة الأمة ويبعث فيها روح التنافس والطموح من أجل تقديم ما هو أفضل مما هو من شؤون الدنيا والناس. حيث يكون هذا الاختلاف هو الكفيل حقاً بحماية وتعزيز وحدة الأمة، عندما تصبح هذه الأمة هي المظلة التي تعمل تحت راياتها كل التيارات والمنابر والتنظيمات السياسية التي تتشكل أو تنتظم في الوسط السياسي الاجتماعي. وحيث تكون التعددية في الرأي وفي المنهج وفي الأداة والآلية هي الطريق إلى وحدة المجتمع، أو وحدة الأمة، وحدة إرادية قصدية رغم اختلاف الرأي والمنهج، لتكون هناك ـ بعد ذلك ـ وحدة حقيقية هي وحدة الأمة، وهناك تعددية داخل دائرة هذه الوحدة... تعددية سياسية، تنظيمية... تعددية في الرأي والتصور وفي الكيفية والممارسة. ولا خوف من ذلك، لأن الأصل واحد وهو الإسلام، ولأن الحقيقة واحدة، وهي الحقيقة الدينية الخالصة، ولأن الجميع يجب أن ينطلق من هذه الحقيقة الخالصة ويستند إليها، ويستأنس بها في كل أمر.

ونحن على مستوى الشأن العام السياسي الاقتصادي الاجتماعي... على مستوى الرأي والممارسة... على مستوى المنهج والكيفية منا المحافظون ومنا الإصلاحيون... منا المبادرون ومنا المستكينون... منا الصالحون ومنا الطالحون... منا من يرى الأولوية للتعليم وللصناعة ومنا من يرى الأولوية للصحة والضمان الاجتماعي... إلخ.

وكل ذلك إنما يأتي من تعدد الآراء[1] والتوجهات وتنوع كيفيات

---

(1) ولعل أول رأي سياسي أو أول منبر أو تيار سياسي ظهر إلى العلن كان رأي =

الفعل والممارسة في المجال السياسي، فيما هو من شؤون الناس ومن شؤون دنياهم، وفيما هو من الآليات. . . من الأدوات والوسائل والمناهج والكيفيات السياسية، وليس في المجال الديني، أو فيما هو من الدين. لأن أي تنظيم أو منبر سياسي هو تجمع من الناس يجتمع على رأي واحد، أو على كيفية واحدة، أو على منهج واحد لممارسة السلطة، أو للمشاركة فيها. حيث يظهر في هذا الموقف أو في هذا الإجماع على رأي واحد وعلى كيفية واحدة وعلى منهج واحد الاختلاف والتمايز بين تنظيم وتنظيم من التشكيلات السياسية في المجتمع المسلم، أو في الدولة الإسلامية، من حيث الأهداف السياسية ومن حيث الخطط والبرامج الاقتصادية الاجتماعية، ويظهر مدى تقدم تنظيم بعينه على غيره من التنظيمات الأخرى في تبنيه للآليات المعاصرة والأدوات المعاصرة كوسائل للعمل السياسي، ويظهر مدى اهتمام كل تنظيم بفرص المشاركة السياسية الشعبية الجماهيرية في مؤسسات الحكم. . . إلخ.، مع أن كل هذه التنظيمات والتشكيلات هي تشكيلات وتنظيمات إسلامية تتبنى الحقيقة الدينية الخالصة، وتعمل من أجل تحقق مقاصدها في المجتمع المسلم.

= الأنصار في سقيفة بني ساعدة بعد وفاة النبي (ﷺ) وهو الرأي الذي كان يقابله رأي المهاجرين، حيث جرى جدل سياسي اجتماعي، وكان كل أصحاب رأي يدعون لرأيهم، ويطلبون له الدعم والسند والتأييد، ولم يجد أحد من الصحابة في ذلك شيئاً يمس الدين، أو يمس العقيدة. حتى استقر الأمر على اختيار أبي بكر (ر) خليفة للمسلمين. ويمكن اعتبار هذا الحدث دليلاً على ظهور أول منبر أو تيار سياسي في الدولة الإسلامية، وليس دليلاً على ظهور أول حزب في هذه الدولة، كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين.

«أي أن هناك ما يمكن الاختلاف عليه، أو الاختلاف حوله، وهناك ما لا يجوز الاختلاف عليه، أو الاختلاف حوله. إذ يجوز في المجتمع المسلم أن تتأسس هيئات أو تنظيمات أو تشكيلات أو منابر سياسية تعمل داخل دائرة مقاصد الدين، بحيث تتفق وتتوحد في المبدأ والمنطلق، والهدف والغاية. وإن اختلفت في غير ذلك... وإن اختلفت في أساليبها وطرائقها ومناهجها الساعية إلى تحقيق تلك المقاصد من تيار إلى آخر، ومن تنظيم إلى آخر»[1].

وهذه التيارات والمنابر والتنظيمات السياسية إنما هي كلها خيارات أو أدوات أو آليات أو كيفيات لممارسة العمل السياسي المحض في ظل الإسلام... الدين العظيم، وفي ظل العمل من أجل وحدة المسلمين وتقدمهم وازدهارهم ومن أجل عزتهم ومنعتهم في أوطانهم.

ولذلك فإن مصطلح التعددية السياسية هو مصطلح لا يتعارض مع وحدة الأمة، بل هو يعمل تحت مظلتها. ولا يتعارض مع وحدة الدين الواحد، بل هو يعمل من أجل تحقيق مقاصده في الواقع السياسي الاجتماعي. والاختلاف هنا هو اختلاف في الرأي أو في الكيفية أو في المنهج أو في الممارسة والتطبيق. وهو اختلاف مشروع، لأنه ليس اختلافاً في شأن من شؤون الدين، مما لا يجوز الاختلاف فيه من أصول وقواعد وأحكام.

---

(1) سالم القمودي ـ من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسية ـ ص252.

الفصل الثالث

ليس من مهامها الوصول إلى السلطة

1 ـ ليس على النموذج الغربي

يمكن أن يختلف مفهوم الحزب السياسي من مجتمع إلى آخر، ومن بلد إلى بلد، ومن ثقافة إلى أخرى، لأن الحزب السياسي يرتبط ـ قليلاً أو كثيراً ـ بالواقع الثقافي الاجتماعي للمجتمع، ويؤدي دوره فيه انطلاقاً من هذا الواقع، وتأسيساً على المكونات الأساسية فيه. . . المكونات الدينية الأخلاقية الاجتماعية التي تمثل شخصية الأمة، وتتميز بها عن غيرها من الأمم والشعوب والثقافات. وهو ما يعني أن الحزب السياسي في المجتمع المسلم يختلف من حيث المنشأ ومن حيث المقاصد والغايات عن الحزب السياسي في المجتمع غير المسلم. لأن التنظيم السياسي أو الحزب السياسي في المجتمع المسلم ينبغي أن يتأسس على مقولة (ما هو من شؤون الدنيا ومن شؤون الناس)، فلا يخالف حكماً شرعياً أو قاعدة من قواعد الدين، ولا يخرج عن حقيقة الإسلام الخالصة.

إذ ليس لهذه التشكيلات أو التنظيمات كتشكيلات وكمنابر سياسية

إسلامية ـ لذلك السبب ـ أن تشرع أو أن توصي بما يتعارض مع النص القطعي أو يخالفه، بل عليها في كل ذلك أن تنطلق من الحقيقة الدينية وأن تستند إليها وأن تستأنس بها في كل أمر أو تشريع يتعلق بشؤون الدنيا والناس. وأن يكون ذلك من خلال مجالس الأمة أو الشورى أو غيرها من الهيئات المختصة بذلك.

لأن الشريعة «هي الأساس الذي يجب أن يقوم عليه التشريع في المجتمع المسلم، وهي المصدر الرئيس له، وهي الإطار الناظم ـ الذي يجب أن يكون ـ للقوانين: بدءاً من القانون الأساس أو الدستور، إلى القوانين العامة التي تنظم العلاقات والمعاملات بين الناس، وترسم المواقف والتوجهات والسياسات العامة التي يتبناها المجتمع والتي تعبّر عن حقيقته الدينية الثقافية السياسية الاجتماعية وتحدّد الملامح العامة لشخصية المجتمع المسلم وتحدّد من خلال ذلك الاشتراطات الدينية الثقافية الأخلاقية التي لا يجب أن يتجاوزها أو يخالفها أو يتجاهلها أو يتنكر لها أي قانون أو قرار أو موقف أو اتجاه من قبل السلطة التي تحكم المجتمع أو تدير شؤونه أو من غيرها من الفعاليات أو المؤسسات أو الهيئات السياسية أو الثقافية الأخرى في المجتمع.

والعبرة هنا ليس بما تتبناه التنظيمات السياسية من أفكار وقضايا وآراء، ولكن العبرة بما يصدر عن مجالس أو مؤسسات الشورى أو مجالس الأمة أو البرلمانات في المجتمعات الإسلامية من قوانين وقرارات ومن خطط وبرامج سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية ينبغي ألا يخالف أي منها أحكام الدين، أو أن يتعارض مع مقاصده. لأن ما

يصدر عن هذه المؤسسات، هو ما يمثل ـ أو ما ينبغي أن يمثل ـ توجه الأمة كلها، وهو ملزم للأمة كلها، وليس لفئة دون أخرى، أو لجماعة دون أخرى، أو لتشكيل سياسي أو لتنظيم سياسي دون آخر، وليس لهذه المؤسسات السياسية البرلمانية، أو لمجالس الشعب أو الشورى، من جهة أخرى، أن تخالف أحكام الإسلام، أو أن تشرع باسم الإسلام أو نيابة عنه. والأمة من خلال هذه المؤسسات والآليات السياسية هي المسؤولة عن ذلك، وهي التي يمكنها أن تقوّم أي اعوجاج أو حياد عن جادة الدين وعن قواعده ومقاصده وأحكامه.

وإنما يمكن أن تكون هذه التنظيمات أوالأحزاب السياسية هي تنظيمات للرأي الآخر... للمنهج الآخر... للكيفية الأخرى المغايرة للكيفية السائدة، أو للمنهج السياسي أو الاقتصادي السائد، وأن تكون ذات أفكار مغايرة أو ذات قضايا مغايرة أو ذات استراتيجيات أو خطط أو برامج سياسية اجتماعية مغايرة، لترسم من خلال ذلك ديمقراطية مغايرة تعرف قدرها فلا تتجاوز الحقيقة الدينية الأخلاقية الاجتماعية للمجتمع المسلم كمجتمع مسلم تقوده الحقيقة الدينية، فلا تشطح فتتجاوز أحكام الدين، ولا تقعد دون مقاصده وأهدافه، ولا يكون همها الأول والأخير هو الحصول على مكاسب سياسية أو اجتماعية على حساب مصالح الأمة وغاياتها الكبرى.

حتى تتميز هذه المنابر والتنظيمات السياسية عما هو في الغرب، فلا تحكم بمفردها، ولكن تقدم من يصلح للحكم ولا يحكم باسمها، بل باسم الأمة، ولا يسمي نفسه الحزب الحاكم. ولا تنفرد بالرأي والقرار، بل تشارك في الرأي والقرار. ولا تشرع بمفردها، بل تشارك

في التشريع من خلال مجالس الأمة أو الشورى أو البرلمان، وبما لا يخالف نصّاً قطعيّاً من الدين، ولا يتعارض مع مقصد من مقاصده. وتساهم من خلال ذلك في إصلاح المجتمع وفي تطوره وتقدمه السياسي الاقتصادي الاجتماعي، وتعمل من أجل رقيه وتقدمه من خلال ما عندها من أفكار وقضايا وبرامج واصلاحات سياسية اقتصادية اجتماعية.

وليس هنالك ـ لذلك السبب ـ أي ضرورة أبداً لأن تكون التشكيلات السياسية أو التنظيمات السياسية في المجتمع المسلم مؤسسة على النموذج الديمقراطي كما هو في الغرب، أو كما هو مؤسس على الأحزاب السياسية التي تسعى إلى الوصول إلى السلطة من خلال أحزابها السياسية أو من خلال مؤيديها من أحزابها دون غيرهم. حيث يجتهد كل حزب من أجل الوصول إلى السلطة، بغية تطبيق برنامج سياسي معين أو تحقيق أهداف سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو العمل من أجل سيادة أيديولوجيا دون غيرها، دون النظر إلى مصالح الأمة العليا وإلى غاياتها من إقامة الحكم والسلطان، ودون اعتبار للآخرين ممن لا ينتمون لهذا الحزب أو إلى هذا التنظيم من الأفراد والجماعات، ودون تقدير لمدى أهمية ما يطرحون من أفكار وقضايا وإصلاحات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية. بينما تبقى الأحزاب الأخرى في المعارضة تتصيد الفرص المناسبة للانقضاض على السلطة ليتحول من كان فيها إلى المعارضة من جديد. . . وهكذا. . . يتصارع الجميع ضد الجميع من أجل الوصول إلى السلطة والفوز بكرسي الرئاسة. . . هاجس الأحزاب الأول والأخير.

2 ـ الهدف الأسمى

إذا ما كان تداول السلطة هو القاعدة والأساس للديمقراطية، أو لنجاح المسعى الديمقراطي في المجتمع، أي مجتمع، وأن غياب هذا التداول إنما هو الاستبداد بعينه، فإن هذا لا يعني أن الوصول إلى السلطة ينبغي أن يكون حكراً على الأحزاب، أو على رؤسائها دون غيرهم. مثلما لا يعني ذلك، من جهة أخرى، أن يكون الوصول إلى السلطة هو الهدف الأسمى لهذه الأحزاب كأحزاب. لأن وصول حزب ما إلى السلطة يعني أن يحكم ذلك الحزب كل الأحزاب الأخرى، من جهة، وأن يحكم كل الشعب، من جهة ثانية. وهو ما يعني كذلك أن يفرض هذا الحزب أفكاره أو أيديولوجيته أو سياساته على المجتمع كله... على الشعب كله.

وحتى لا يحدث هذا، وحتى تتحرر أداة الحكم من سيطرة أي حزب عليها، أو من سيطرة أي أفكار أو قضايا أو أيديولوجيا حزبية، ينبغي ألا تكون أداة الحكم تابعة لحزب من الأحزاب، بعد وصولها إلى السلطة. أي بعد أن تصبح أداة حكم للشعب كله أو للمجتمع كله بأحزابه وتنظيماته وهيئاته ومواطنيه جميعاً.

وإنما يمكن أن تساهم هذه الأحزاب في تشكيل أو تكوين أداة حكم على قدر من المسؤولية والكفاءة والمهنية من خلال تقديم مرشحين للرئاسة يعلنون ـ بعد تقديمهم كمرشحين، أو بعد فوزهم في الإنتخابات ـ عن انفكاكهم من أحزابهم التي رشحتهم.

وهو ما ينفي تربص حزب معين للانقضاض على السلطة، أو

الانفراد بها دون غيره من الأحزاب. أو بقاء مرشح حزب معين في السلطة، بعد فوزه فيها فترات متتالية، استناداً إلى ما يتمتع به حزبه الذي يقف وراءه من أغلبية، أو من قوة سياسية قد لا تتوفر لغيره من الأحزاب. وحتى لا يصبح الهدف الأسمى هو أن يصل تنظيم سياسي أو حزب من الأحزاب إلى السلطة، أو إلى قمة السلطة ليحكم... لمجرد أن يحكم، فيحقق مصالحه ومصالح من ينتمون لحزبه أو من يؤيدونه دون غيرهم. وإنما يكون الهدف الأسمى هو أن يتحقق العدل بين الناس، وبين السلطة والناس، فلا تستبد السلطة ولا تطغى على الناس. وأن تتحقق الحرية للناس، لكل الناس، وأن يتمتع المواطن بالكرامة وحسن الاعتبار للإنسان... للمواطن الفرد أيًّا كان موقعه، ومهما كانت مكانته السياسية أو الاجتماعية. وأن يكون الهدف الأسمى للأمة المسلمة كأمة مسلمة هو أن تقود الحقيقة الدينية الخالصة شأن الأمة كله ونشاطها السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي كله لتكون الأمة أمة مسلمة بحق، وليكون الحكم حكماً إسلاميّاً أصيلاً بحق.

ولذلك، فإن أداة الحكم أو قمة السلطة أو رئاسة الدولة لا ينبغي أن تقتصر على شخص دون آخر، أو على تيار دون آخر، أو على تنظيم دون آخر، أو على حزب دون آخر. وإنما ينبغي أن تكون متاحة لكل الناس، سواء أكانوا من التنظيمات والأحزاب السياسية، أو من خارجها. حتى لا تكون قمة السلطة حكراً على تنظيم أو على حزب دون آخر، أو على فرد دون آخر، وإنما تحكمها الفرص التي ينبغي أن تكون متاحة لكل من تيسر له ذلك من حيث القدرة والكفاءة، متى

تحقق له ذلك من خلال صناديق الانتخاب... للمنتظمين في تشكيلات وتنظيمات سياسية ولغير المنتظمين، بغض النظر عن انتماءاتهم التنظيمية الحزبية التي يجب أن يتخلوا عنها إذا ما وصلوا إلى السلطة وأن لا يعودوا إليها أبداً بعد ذلك. لأن هذه العودة تجعل أحزابهم ترتب عليهم مسؤوليات وواجبات تجاه أحزابهم وتنظيماتهم وهم في السلطة، أو وهم في قمة السلطة، وهو ما لا يليق بهم أن يفعلوه، أو ما لا ينبغي لهم أن يفعلوه وهم في قمة السلطة. لأن ذلك يعني انحيازاً لطرف دون آخر، أو لحزب دون آخر وليس انحيازاً للأمة كلها بأفرادها وجماعاته ومنابرها وتنظيماتها وأحزابها السياسية.

بحيث لا يكون الحزب أداة حكم كحزب، دون غيره من الأحزاب، وحتى لا تكون من مهمة التشكيلات السياسية أو التنظيمات السياسية أو من أهدافها الوصول إلى السلطة كتنظيمات سياسية، لأن وصولها إلى السلطة يعني أن تحكم فئة من المجتمع كل الفئات الأخرى... أن يحكم تنظيم واحد كل التنظيمات الأخرى... أن يتحول حزب واحد إلى أداة حكم تحكم باسم الحزب وليس باسم الأحزاب جميعاً، أو باسم الناس جميعاً... أن يحكم رأي واحد، وهو رأي الحزب، كل الآراء الأخرى، ليس باسم الشعب ولكن باسم جزء من الشعب... باسم الحزب ورأي الحزب وبأيديولوجية الحزب، بينما يبعد الأحزاب الأخرى أو يقصيها عن المشاركة السياسية في الرأي والقرار وفي الممارسة والتطبيق.

ولا يستطيع حزب واحد أن يقود الدولة كلها... أن يقود المجتمع كله بكل أطيافه وتنظيماته وتشكيلاته السياسية الاجتماعية،

وهو حزب له مصالحه السياسية وله أهدافه وخططه وبرامجه. ولا يستطيع أن يقوم بما تقوم به الأمة كلها، ولا أن يهتم لما تهتم له الأمة كلها ولا أن يطمح إلى ما تطمح إليه الأمة كلها، لأنه جزء من الأمة وليس هو الأمة كلها، وله مصالح ومطامع تختلف عن مصالح الأمة كلها وعن آمالها وأهدافها وغاياتها كلها كأمة واحدة.

ولذلك فإن الهدف الأسمى لهذه المنابر والتنظيمات السياسية ليس هو أن يصل أي منها إلى السلطة. وإنما ينبغي أن تكون السلطة هي سلطة الناس جميعاً، وأن تكون أداة الحكم هي أداة الناس جميعاً، وليست لحزب دون آخر، أو لطائفة دون أخرى.

وهو ما يعني أن تكون أداة الحكم من الأفراد أنفسهم كأفراد، وليس كرؤساء أحزاب أو رؤساء تنظيمات سياسية في المجتمع. أي كمترشحين عن كل الناس، ولكل الناس. أي أن يكون ذلك من خلال الأفراد بذواتهم وليس بتنظيماتهم أو تشكيلاتهم السياسية، بعد أن ينفصلوا أو يعلنوا انفكاكهم أو استقلالهم عن تنظيماتهم السياسية، كما هو الحال في بعض الدول التي تشترط على مرشحيها الاستقالة من أحزابهم قبل خوض غمار الانتخابات الرئاسية، بحيث يتحقق الوصول إلى السلطة من خلال انتخابات تجرى بمعزل عن الانتماء لهذه التنظيمات، وعن تأثيرها المباشر، بعد أن يتم الفصل التام بين التنظيمات السياسية وبين وصولها إلى السلطة كتنظيمات تحمل أفكاراً أو قضايا أو أيديولوجيا خاصة بها وحدها، ولا يتبناها غيرها من أفراد المجتمع وجماعاته وتنظيماته. حتى لا تبقى أداة الحكم أسيرة حزب أو طبقة أو فئة من فئات المجتمع دون غيرها، أو أسيرة أفكار أو

أيديولوجيا خاصة بها. بحيث يتم تداول السلطة بين أفراد ينتخبون مباشرة لذواتهم لكفاءاتهم لجدارتهم لأهليتهم لذلك، وليس بسبب انتمائهم لتنظيم بذاته، أو لتشكيل بعينه أو لفئة بعينها. «حتى لا يكون الهدف الأسمى هو الوصول إلى السلطة، بل أن يكون الهدف الأسمى هو أن تكون السلطة في مكانها الصحيح من حركة المجتمع بمؤسساته وتنظيماته السياسية الاجتماعية، لا أكثر من ذلك، وأن يكون المواطن في مكانه الصحيح، بما يمكن أن يتمتع به من حرية ومن قدرة على المشاركة وعلى الاختيار. لا أقل من ذلك»[1].

مثلما ينبغي أن يكون البرنامج السياسي لكل من يترشح للوصول إلى قمة السلطة، برنامجاً لكل التيارات والمنابر والتنظيمات والأحزاب السياسية القائمة أو العاملة في المجتمع، وأن يتضمن آمال وطموحات كل التيارات الكبيرة والصغيرة... الفاعلة وغير الفاعلة... المؤثرة وغير المؤثرة في حركة المجتمع، أي أن يتبنى برنامجاً لكل الناس، وأن يعمل من أجل كل الناس، وليس من أجل تيار بعينه، أو فئة بعينها، ويقصي الآخرين عن المشاركة في الرأي والقرار...

ولا ينبغي أن يعود من يصل منهم إلى سدة الحكم إلى تنظيمه بعد أن يخرج من السلطة، بل ينبغي ألا يمارس العمل السياسي التنظيمي بعد ذلك أبداً، حتى يتحقق استقلاله عن تنظيمه الذي كان ينتمي إليه قبل ذلك، ولا يعمل من أجله دون غيره، وألا تزيد دورته عن دورتين اثنتين متتاليتين، مهما كانت إنجازاته حتى لا يتحول الأمر إلى رئيس مدى الحياة أو إلى زعيم مدى الحياة بحجة المسؤولية الملقاة على

---

(1) سالم القمودي ـ سيكولوجية السلطة ـ ص 158.

عاتقه، أو من أجل الأمة والحفاظ على مصالح الأمة العليا، أو بحجة متابعة ما بدأ من خطط وبرامج تنموية، إلى غير ذلك من حجج واهية، لا ترقى إلى مستوى الحقيقة الخالصة، وهو ما يحدث في كثير من المجتمعات والدول التي يحكمها قادتها مدى حياتهم، بل مدى حياة أبنائهم كذلك... وأن يخسر مجتمع ما رئيساً جيداً، بعد فترتين رئاسيتين خير من أن يكسب استبدادياً مدى الحياة !.

ويمكن أن ينتخب من هذه التنظيمات التي ليس من مهمتها الوصول إلى السلطة أو إلى رئاسة الدولة، مجالس استشارية أو رقابية أو برلمانية أو لجان سياسية أو قانونية أو اجتماعية تسهم في العملية السياسية أو في الممارسة السياسية الرقابية... إلخ. أو أن تقدم أعضاءً لمجالس الشورى أو البرلمانات أو لعضوية أو لرئاسة المحافظات أو البلديات.

أي أن هذه المنابر أو التنظيمات أو التشكيلات السياسية ليس من مهامها الوصول إلى السلطة. حتى لا يكون حزب واحد هو صاحب القرار... أو هو صاحب الأمر والنهي على المستوى السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي، ولكن من مهامها المشاركة في السلطة... المشاركة في الرأي والقرار، من خلال تمثيلها في مجالس الشورى... مجالس الأمة... مجالس البرلمان... من خلال المؤسسات الديمقراطية ومجالس المحافظات والبلديات... إلخ. ومن خلال المشاركة ـ قبل ذلك ـ في انتخاب أو اختيار أداة الحكم، أو الدفع بها لهذا المنصب، أي لتكون أداة حكم للمجتمع كله.

وبذلك ينتفي الصراع على السلطة... على قمة السلطة، ليتحول

الصراع إلى صراع آراء وأفكار وقضايا تتنافس على قبول الناس لها، وعلى إظهار صدقها وصلاحها وقدرتها على خدمة الأمة ورعاية حقوق ومصالح الناس كافة في المجتمع كله.

ولا يقال، بعد ذلك، أن الحزب الفلاني هو الذي يحكم، أو أن الجهة الفلانية هي التي تحكم من خلال رؤيتها أو أيديولوجيتها، وإنما التنظيمات والأحزاب والحركات السياسية كلها في المجتمع كله هي التي تحكم، من خلال مشاركتها في مجلس الأمة أو في مجلس الشورى أو في البرلمان أو في الهيئات والمؤسسات والمنظمات السياسية الشعبية الجماهيرية.

وبذلك تستطيع كل التيارات السياسية الاجتماعية في المجتمع تنظيم نفسها والتعبير عن رؤاها ومناهجها وعن أفكارها وقضاياها، وبذلك أيضاً ينتهي الإقصاء والإبعاد والتهميش، فيشارك الجميع في إظهار الرؤى المختلفة للكيفية السياسية وللممارسة السياسية دون احتكار أو اغتصاب لمركز أو لمكانة في ظل انتخابات رئاسية حرة وشفافة، وفي ظل تنظيمات سياسية معبرة عن أهدافها وتطلعاتها السياسية الاجتماعية. وبذلك أيضاً تتحول كل التنظيمات والأحزاب السياسية في المجتمع إلى تنظيمات وأحزاب معارضة، في مقابلة أداة الحكم (السلطة)، شأنها شأن الأمة كلها التي ينبغي أن تراقب وتوجه وتحاسب هذه السلطة، حتى توقفها عند صلاحياتها واختصاصاتها كسلطة مسؤولة عن إدارة شؤون المجتمع، أو عن إدارة الدولة. وهو ما يرفع من شأن الأمة، ومن شأن سلطانها أمام السلطة التي تحكمها أو تدير شؤونها.



المصادر والمراجع

1 ـ القرآن الكريم. .

2 ـ أحمد الكاتب: التشيع السياسي والتشيع الديني ـ مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت 2009.

3 ـ برهان غليون: من العلمانية إلى العلمنة ـ مجلة الآداب ـ العدد 10 ـ 11 ـ 2007.

4 ـ جورج قرم: ملاحظات منهجية للتعامل مع مفهوم العلمانية في الإطار العربي ـ مجلة الآداب ـ 10 / 11 / 2007.

5 ـ جورج قرم: تعدد الأديان وأنظمة الحكم ـ الطبعة الثانية ـ دار النهار للنشر ـ بيروت 1998.

6 ـ د. حسن الترابي: السياسة والحكم ـ دار الساقي ـ بيروت 2003.

7 ـ خالد غزال: وجهاً لوجه مع الفكر الأصولي ـ دار الطليعة ـ بيروت 2009.

8 ـ د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام ـ الطبعة الثانية ـ دار الشروق للنشر والتوزيع ـ عمان 1988.

9 ـ كمال عبد اللطيف: التفكير في العلمانية ـ دار رؤية ـ القاهرة 2007.

10 ـ كمال عبد اللطيف: أسئلة النهضة العربية ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت 2003.

11 ـ محمد عابد الجابري: في نقد الحاجة إلى الإصلاح ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت 1991.

12 ـ محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي ـ الطبعة الثانية ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت 2005.

13 ـ محمد حسين فضل الله: في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي ـ الطبعة الثانية ـ دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت 2005.

14 ـ مقدمة ابن خلدون ـ منشورات دار ومكتبة الهلال ـ بيروت 2000.

15 ـ رفيق عبد السلام: في العلمانية والدين والديمقراطية ـ مركز الجزيرة للدراسات ـ الدار العربية للعلوم ـ قطر 2008.

16 ـ سيرة ابن هشام.

17 ـ سعيد بن سعيد العلوي: أدلجة الإسلام بين أهله وخصومه ـ رؤية للنشر والتوزيع ـ القاهرة 2008.

18 ـ سالم القمودي: الإسلام كمجاوز للحداثة ولما بعد الحداثة ـ مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت 2008.

19 ـ سالم القمودي: من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة ـ مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت 2009.

20 ـ سالم القمودي: حركة الفكر بين التلقائية والتوجيه القسري ـ مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت 2006.

21 ـ سالم القمودي: الإسلام والدولة ـ مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت 2005.

22 ـ سالم القمودي: سيكولوجية السلطة ـ مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت 2000.

23 ـ د. صبحي محمصاني: القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ـ دار العلم للملايين ـ بيروت.

24 ـ عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام ـ الطبعة الثانية ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت 2000.

25 ـ عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ـ دار الشروق ـ القاهرة 2002.

26 ـ عادل ظاهر: الأسس الفلسفية للعلمانية ـ دار الساقي ـ بيروت 1998.

27 ـ د. عبد الغني عماد: حاكمية الله وسلطان الفقيه ـ دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت 2005.

28 ـ د. يوسف القرضاوي: الإسلام والعلمانية ـ دار النشر للجامعات ـ القاهرة 1994.

29 ـ د. يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام ـ الطبعة الرابعة ـ دار الشروق ـ القاهرة 2005.

30 ـ ياسين الحاج صالح: وضعية علمانية ـ مجلة الآداب ـ العدد 12 ـ 2007.



الفهرس

كتب للمؤلف

1 ـ العودة إلى الأصل: الطبعة الثانية ـ مركز الحضارة العربية ـ القاهرة 2007.

2 ـ العدل والحرية: الطبعة الثانية ـ مركز الحضارة العربية ـ القاهرة.

3 ـ اغتصاب التطبيق: مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت 2003.

4 ـ التغيير: مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت 2004.

5 ـ الإنسان ليس عقلاً: مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت 2001.

6 ـ سيكولوجية السلطة: مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت 2000.

7 ـ مسألة البحث عن مكانة: مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت 2002.

8 ـ الإسلام والدولة: مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت 2005.

9 ـ حركة الفكر بين التلقائية والتوجيه القسري: مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت 2006.

10 ـ الإسلام كمجاوز للحداثة ولما بعد الحداثة: مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت 2007.

11 ـ من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة: مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت 2009.

12 ـ التأملات في الخلق والمحيا والممات ـ مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت 2010

